

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**



**TESIS DOCTORAL**

**Htp y šulmānu: dos conceptos para los intercambios de  
regalos en el Reino Nuevo en las Cartas de El-Amarna**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Emma Perazzone Rivero**

**Director**

**José-Ramón Pérez-Accino Picatoste**

**Madrid**

**© Emma Perazzone Rivero, 2021**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**



**TESIS DOCTORAL**

*ḥtp* y *šulmānu*. Dos conceptos para los intercambios de regalos en el Reino Nuevo en las  
Cartas de El-Amarna

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Emma Perazzone Rivero

DIRECTOR

José-Ramón Pérez-Accino Picatoste

2020



**TESIS DOCTORAL**

*ḥtp y šulmānu.*

**DOS CONCEPTOS PARA EL INTERCAMBIO  
DE REGALOS EN EL REINO NUEVO EN LAS  
CARTAS DE EL-AMARNA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

EMMA PERAZZONE RIVERO

DIRECTOR

JOSÉ-RAMÓN PÉREZ-ACCINO PICATOSTE

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA  
2020

“Débil, si se la comparaba con sus competidores carnívoros, la humanidad dependía de la compasión y la cooperación para su supervivencia”.  
Jean M. Auel, *El valle de los caballos*.

# AGRADECIMIENTOS

Me satisface en primer lugar alargar mis más sinceros agradecimientos a todos aquellos que de una manera u otra han facilitado la realización de este trabajo de investigación.

Desde el principio debo la llegada a buen puerto de esta tesis a mi director, el Dr. José-Ramón Pérez-Accino Picatoste, profesor de Egiptología en el Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid, y al Dr. Ignacio Márquez Rowe, miembro del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del Departamento de Estudios de Próximo Oriente Antiguo en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, quien, aunque no figure como tal, ha ejercido de codirector a lo largo de toda mi investigación. El inestimable apoyo y colaboración de ambos investigadores han sido una gran ayuda en la elaboración de esta tesis. Nunca han escatimado en consejos, en minutos u horas encontradas entre mis idas y venidas a Madrid. Siempre será para mí una satisfacción el afirmar que he contado con su ayuda en todo momento.

El comienzo de la recopilación de datos habría sido imposible sin la asistencia muy práctica del Dr. Fermín del Pino Díaz quien, muy amablemente, vió su biblioteca personal reducirse a medida que mi interés por el tema antropológico iba en aumento.

La búsqueda documental y la posterior composición de esta tesis se ha hecho gracias a la inestimable labor de los profesionales de las bibliotecas de la Universidad Complutense y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En especial, quería agradecer al Servicio de Préstamo Interbibliotecario cuya ayuda se vuelve imprescindible para una isleña. Asimismo quería agradecer al Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid, así como al claustro del Programa de Doctorado de Estudios del Mundo Antiguo por haber aceptado mi propuesta.

Al equipo de Egiptología Complutense que confió en mí para todos los encuentros y congresos de los últimos años, como una más del equipo.

Como no, he de mencionar todas aquellas amistades que en los últimos cinco años han contribuido con su presencia a mantener mi estabilidad mental en los peores momentos y han aguantado mis desvaríos sobre princesas egipcias. A Bea que siempre estaba para un té en la cafetería de la facultad. A la canaria soñadora, Paula, compañera de martirio y de mesa. Y a las más importantes de todas, a Leila y Adriana por dejarme un hueco en su sillón cuando hizo falta. A Rocío por ser la mejor persona del mundo y por estar ahí desde el principio.

Por último a mi familia, mi núcleo vital, mi cordón umbilical del que no logro soltarme. En especial quería agradecer de todo corazón a mi tío Federico Rivero Alemán y a mi tío-abuelo el Dr. José Alemán Vega, investigador científico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en paz descansen, que creyeron en mí desde el principio y a los que he dedicado cada palabra de esta tesis. A mis padres, mis otros directores y eternos pilares gracias a los cuales esta tesis no habría salido adelante.

A todos los que habré podido olvidar.

Gracias.

Emma Perazzone Rivero

A 15 de septiembre del 2020, Las Palmas de Gran Canaria.

# ÍNDICE

<b>ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....</b>	<b>7</b>
<b>ÍNDICE DE TABLAS.....</b>	<b>8</b>
<b>ÍNDICE DE GRÁFICOS.....</b>	<b>9</b>
<b>RESUMEN.....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>16</b>
<b>PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO .....</b>	<b>35</b>
<b>I. La teoría del regalo de Marcel Mauss.....</b>	<b>36</b>
I.1 Durkheim y Mauss: de la colaboración al éxito de la sociología .....	36
I.2 Análisis de la obra <i>Essai sur le don</i> .....	41
I.3 Qué es realmente el regalo .....	55
<b>II. Influencias en la teoría del regalo de Marcel Mauss.....</b>	<b>60</b>
II.1 Émile Durkheim y la base del concepto de solidaridad .....	61
II.2 Bronislaw Malinowski y <i>Argonautas del Pacífico Occidental</i> .....	64
II.3 El problema del parentesco. Claude Lévi-Strauss .....	68
<b>III. Desarrollo de la antropología económica y de la teoría del regalo .....</b>	<b>73</b>
III.1 Las escuelas sustantivista, formalista y marxista .....	73
III.2 Modelo teórico del regalo .....	91
<b>IV. La teoría del regalo en Egipto.....</b>	<b>98</b>
IV.1 El regalo en Egipto .....	98
IV.2 Definición y estudio de <i>ḥtp</i> por significados .....	104
IV.3 El concepto de <i>ḥtp</i> como equivalente al regalo de Mauss.....	121
<b>SEGUNDA PARTE: MARCO ANALÍTICO.....</b>	<b>130</b>
<b>V. Planteamientos previos .....</b>	<b>131</b>
V.1 Diplomacia epistolar en el segundo milenio a.e.c. ....	131



V.2	Leyes matrimoniales en Egipto y Próximo Oriente antiguos .....	133
<b>VI.</b>	<b>Las cartas de Amarna: marco conceptual.....</b>	<b>145</b>
VI.1	Origen, descubrimiento y propósito de las cartas de Amarna .....	145
VI.2	El contexto lingüístico de las cartas de Amarna.....	151
VI.3	La escritura de las cartas de Amarna .....	153
VI.4	El contexto político de las cartas de Amarna .....	156
VI.5	La función diplomática de las cartas de Amarna.....	160
VI.6	Los matrimonios interdinásticos de las cartas de Amarna .....	165
<b>VII.</b>	<b>Las cartas de Amarna: análisis de fuentes.....</b>	<b>170</b>
VII.1	Intercambio de regalos .....	171
VII.2	Intercambio de mujeres .....	203
VII.3	<i>Šulmānu</i> y la teoría del regalo en las cartas de Amarna.....	214
VII.4	El concepto de <i>šulmānu</i> como equivalente a <i>ḥtp</i> .....	226
	<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>233</b>
	<b>ANEXOS .....</b>	<b>243</b>
I.	Abreviaturas.....	244
II.	Cronología.....	249
III.	Cartas de El-Amarna .....	250
	<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>255</b>

# ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Mapa de la Polinesia, Melanesia y Micronesia.....	49
Ilustración 2: Esquema del sistema del taonga. Elaboración propia.....	56
Ilustración 3: Esquema del triángulo alimentario descrito por Lévi-Strauss. Elaboración propia.....	70
Ilustración 4: Relación de conceptos vinculados a la interpretación del regalo de Mauss. Elaboración propia.....	92
Ilustración 5: Eje cronológico comparativo de las distintas definiciones de <i>ḥtp</i> y su uso a lo largo del tiempo. Elaboración propia.....	122
Ilustración 6: Mapa conceptual del campo semántico de <i>ḥtp</i> . Elaboración propia.....	126
Ilustración 7: Localización del hallazgo original de las tablillas cuneiformes en Amarna. ....	146
Ilustración 8: Mapa conceptual del campo semántico de <i>šulmānu</i> . Elaboración propia. ....	227

# ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Relación de regalos de las cartas EA 1 a EA 5, originarias de Babilonia, de acuerdo a su naturaleza. Elaboración propia. ....	176
Tabla 2: Relación de regalos de las cartas EA 6 a EA 12, originariamente remitidas desde Babilonia, de acuerdo a su naturaleza. Elaboración propia. ....	179
Tabla 3: Relación de regalos de las cartas asirias de acuerdo a su naturaleza. Elaboración propia. ....	184
Tabla 4: Relación de los regalos de las cartas de Mitanni de acuerdo a su naturaleza. Elaboración propia. ....	189
Tabla 5: Relación de regalos de las cartas de Arzawa de acuerdo a su naturaleza. Elaboración propia. ....	194
Tabla 6: Relación de regalos de las cartas de Alashiya de acuerdo a su naturaleza. Elaboración propia. ....	197
Tabla 7: Relación de regalos de las cartas de Hatti de acuerdo a su naturaleza. Fuente. Elaboración propia. ....	202

# ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Gráfico de la variedad en la naturaleza mínima posible de los regalos, mencionados en las cartas EA 2 a EA 5. Elaboración propia. ....	177
Gráfico 2: Gráfico de los regalos, concretamente oro y lapislázuli, mencionados en las cartas EA 7 a EA 10. Elaboración propia.....	180
Gráfico 3: Gráfico comparativo de los regalos, y los atributos de los mismos, mencionados en las cartas EA 15 y 16. Elaboración propia. ....	184
Gráfico 4: Gráfico comparativo de los regalos mencionados en las cartas EA 17, 19, 27 y 29. Elaboración propia. ....	190
Gráfico 5: Gráfico comparativo de los regalos, concretamente del cobre y de regalos de distinta naturaleza, mencionados en las cartas EA 33 a EA 40. Elaboración propia. ....	198
Gráfico 6: Gráfico comparativo de las distintas traducciones de <i>šulmānu</i> en las cartas de Amarna. Elaboración propia. ....	229



# RESUMEN

## *ḥtp* y *šulmānu*. Dos conceptos para el intercambio de regalos en el Reino Nuevo en las Cartas de El-Amarna

La investigación resultante en la presente tesis consiste en el diseño de un modelo teórico de los sistemas económicos denominados “intercambios de prestaciones totales” o “intercambios de regalos” y su subsiguiente aplicación a un caso práctico en un momento determinado en el Egipto Antiguo, el cual orientó el fenómeno estudiado en esta investigación. Asimismo la investigación conlleva el estudio de dos términos en las lenguas antiguas empleadas en los contextos geográficos de los que esta tesis hace su objeto, los cuales presentan importantes coincidencias a nivel expositivo con la fórmula definida como “sistema de intercambio de regalos”.

La definición de “lo económico” ha llevado a la antropología económica a tratar de buscar los patrones de intercambio empleados por el hombre en distintos momentos y contextos. Marcel Mauss define el “sistema de prestaciones totales” en tanto en cuanto se ajusta a una serie de objetivos económicos concretos y a la obtención unos resultados satisfactorios recíprocos. La primera parte de esta tesis ahonda en esta definición y en subsiguientes concreciones alrededor de la misma, acerca de los puntos de partida de dicha definición y de los problemas asociados según el objeto de intercambio, inclusive cuando el objeto de intercambio sean mujeres. Se propondrá un modelo que pueda definir de un modo claro y conciso los sistemas de intercambio de regalos tal y como han sido entendidos y explicados por antropólogos y sociólogos, y que llegue a explicar las diferencias y aproximaciones entre los mismos, dadas las posibles variables y particularidades que delimiten cada contexto sociocultural propio. Conseguiremos por lo tanto interpretar cierto tipo de relaciones interpersonales a través de los conceptos de reciprocidad y de parentesco.

Una porción fundamental de este análisis versará sobre la utilización de este modelo como herramienta de investigación histórica, en especial en relación con los estudios económicos en el antiguo Egipto. El empleo de terminología específica para este tipo de intercambios es objeto de estudio esencial para comprender la forma en que se desarrolla. En nuestro caso nos centraremos en el estudio de aquellos términos que signifiquen “regalo”, “donación” u “ofrenda” en egipcio medio, como *inw* o *ḥtp*.

La segunda parte de esta tesis se centra en la observación de un caso práctico asociado a los aspectos teóricos anteriormente descritos, es decir la identificación en el antiguo Egipto de un evento que se pueda denominar como “sistema de prestaciones total” o “sistema de intercambio de regalos”. Se trata del episodio cubierto por las cartas de El-Amarna, conjunto epistolar fechado entre los reinados de Amenhotep III y no más tarde de Tutankhamon cuya temática principal es la relación diplomática y la política matrimonial entre los monarcas egipcios y sus vecinos próximo-orientales. A base del empleo de técnicas de análisis pormenorizado, trataremos de resaltar aquellas menciones a intercambios de regalos, observando las peculiaridades de cada ocasión concreta y examinando el contexto y la manera en que se desarrollan. De nuevo se hará necesario comprender la terminología específica empleada en los documentos, en esta ocasión en canaano-acadio, también llamada “la lengua de Amarna”.

Obtenemos como resultados de nuestros análisis la clara aparición de un sistema de intercambio prestaciones totales en el contexto de la diplomacia epistolar de Amarna. Los regalos intercambiados se conciben con una doble naturaleza: en primer lugar como una fórmula de cortesía mantenida durante largo tiempo y destinada a establecer relaciones de reciprocidad duraderas; y en segundo lugar como mecanismo unificador a través de los matrimonios interdinásticos concertados y ofrecidos en términos muy similares a los intercambios rutinarios de regalos.

La última parte de la tesis reúne las conclusiones pertinentes derivadas de los diferentes aspectos individualmente analizados a lo largo de la misma. Observamos que, a raíz de un sistema de intercambio de prestaciones, los participantes de una estructura de interrelaciones compleja como la plasmada en las cartas de Amarna, llegan a establecer lazos de reciprocidad y de parentesco, los cuales a su vez sostienen dicho sistema desde el interior.

## ***ḥtp* and *šulmānu*. Two concepts for gift exchange in the New Kingdom in the El-Amarna letters**

The research resulting in the present thesis consists of the design of a theoretical model of the economic systems called "exchange of total prestations" or "gift-exchange" and its subsequent application to a practical case at a specific time in Ancient Egypt, which guided the phenomenon studied in this research. Likewise, the research is followed by the study of two terms in the ancient languages used in the geographical contexts of which this thesis makes its object, which present important coincidences at an explanatory level with the formula defined as the "gift-exchange system".

The definition of "the economic" has led Economic Anthropology to try to find the patterns of exchange used by mankind in different moments and contexts. Marcel Mauss defines the "system of total prestations" insofar as it conforms to a series of specific economic objectives and to obtaining reciprocal satisfactory results. The first part of this thesis delves into this definition and subsequent concretions around it, about the starting points of said definition and the associated problems associated to the object of the exchange, even when women are being exchanged. We will propose a model that can define in a clear and concise way the gift-exchange systems as they have been understood and explained by anthropologists and sociologists, and which will offer an explanation about the differences and resemblances between them given the possible variables and particularities delineating each sociocultural context. Therefore, we will be able to approach certain types of interpersonal relationships through the concepts of reciprocity and kinship.

A fundamental portion of this analysis will delve about the use of this model as a historical research tool, especially in relation to the economic studies in Ancient Egypt. The use of specific terminology for such exchanges is the subject of critical study in order to understand how it develops. In our case we will focus on the study of those terms that mean "gift", "donation" or "offering" in Middle Egyptian, like *inw* or *ḥtp*.

The second part of this thesis focuses on the observation of a practical case associated with the theoretical aspects described above, that is, the identification in Ancient Egypt of an event that can be defined as "system of total prestations" or "gift-exchange system". The selected episode is covered by the El-Amarna letters, a



collection of letters dated between the reigns of Amenhotep III and not later than Tutankhamun's, whose main topic is the diplomatic relationship and marriage policy between the Egyptian monarchs and their Near-Eastern neighbors. Using detailed analysis techniques, we will try to highlight each reference to gift-exchanges, observing the peculiarities of each specific occasion and examining the context and the way in which they occur. We will again need to understand the specific terminology used in these documents, this time in Canaanite-Akkadian, also called "the language of Amarna".

We obtain as a result of our analysis the clear emergence of a system of total prestations in the context of the Amarna epistolary diplomacy. Gift-exchange gifts are designed with a dual nature: firstly as a courtesy formula maintained for a long time and aimed at establishing lasting reciprocity relations; and secondly, as a unifying mechanism through arranged interdynastic marriages offered in very similar terms to routine gift-exchanges.

The last part of the thesis gathers the pertinent conclusions derived from the different aspects individually analyzed throughout it. We observe that, through a gift-exchange system, the participants in a complex relationships structure as that embodied in the Amarna letters, come to establish bonds of reciprocity and kinship, which in turn support the system from the inside.



# INTRODUCCIÓN

La idea principal que seguimos en esta tesis es el estudio de los intercambios de regalos en el antiguo Egipto en contexto político e internacional durante el Bronce Final. Nos proponemos comparar y contrastar datos e información acerca de determinado tipo de sistemas de intercambio presentes en sociedades cuya economía no se basa en la ley de la oferta y la demanda, es decir una economía sin mercado y sin circulación de moneda. Se trata de los llamados sistemas de prestaciones o sistemas de intercambio de regalos, definidos por primera vez en 1925 por Marcel Mauss en su obra de mayor relevancia, *Essai sur le don*.

Este tipo de sistemas económicos de intercambio han sido ampliamente estudiados por antropólogos y etnólogos de comienzos de la primera mitad del siglo XX, destacando en especial los nombres de Marshall Sahlins, Karl Polanyi y Maurice Godelier entre otros. Haremos una revisión temática de los estudios económicos sobre la antigüedad así como de los sistemas económicos “primitivos”, tal y como los antropólogos los han calificado durante largo tiempo. Seguidamente será necesario establecer paralelos conceptuales y lingüísticos con el antiguo Egipto. El propósito de esta acción será poder estudiar desde la perspectiva de la antropología económica formas concretas de intercambio en el antiguo Egipto. Para ello será necesario establecer las fuentes a las que nos referiremos así como el uso específico de la terminología en tales documentos.

Centraremos nuestro estudio en las cartas de el-Amarna, un corpus epistolar bastante amplio pero acotado cronológicamente entre el año treinta de reinado de Amenhotep III hasta no más tarde del primer año de Tutankamon, aproximadamente (Moran, 1992: XXXIV-XXXIX). Estas cartas forman parte de la correspondencia mantenida por los faraones y otros monarcas y gobernantes de los estados próximo-orientales existentes durante la segunda mitad del segundo milenio a.e.c. Predominan

las cartas destinadas a los estados vasallos de Egipto, aunque para nuestro análisis nos decantaremos por analizar en profundidad aquellas cuyos monarcas se consideraban iguales al monarca egipcio, es decir las provenientes de Babilonia, Asiria, Hatti, Mitanni, Arzawa y Alashiya.

Son temática predominante de las cartas las alianzas y pactos políticos entre soberanos y estados, así como las disputas ocasionales y las negociaciones diplomáticas resultantes. Dichas negociaciones siempre se amparaban en intercambios de bienes, servicios y mujeres. Los intercambios de regalos y los acuerdos matrimoniales serán el punto que centre nuestra atención como paralelo comparable a las teorías esbozadas por M. Mauss acerca de los sistemas de prestaciones totales y de Claude Lévi-Strauss acerca del parentesco, es decir de los sistemas de intercambio de mujeres.

Nuestra hipótesis de partida será que existe la posibilidad de una asociación directa entre los sistemas de intercambio de regalos descritos por Mauss con los intercambios de regalos descritos dentro del sistema diplomático configurado a raíz del archivo epistolar de el-Amarna. Nuestra siguiente hipótesis será que, incluso dentro de dicho sistema, otros procesos paralelos pueden seguir las mismas directrices como sistemas de intercambio de regalos o sistemas de prestaciones, como será el caso de los intercambios matrimoniales.

Los objetivos generales que guiarán la línea narrativa de esta tesis serán: nombrar el sistema que estamos analizando, en base a un marco teórico específico; identificar individualmente sus componentes y definirlos de manera explícita; localizar en el tiempo y el espacio un caso concreto, con la idea de trasladar los conceptos teóricos a la práctica; y finalmente, identificar sus actores, recursos y características.

Nos plantearemos diversas preguntas a lo largo de la investigación, a saber:

- ¿Qué es el sistema de prestaciones o sistema de intercambio de regalos? ¿Qué papel juega la reciprocidad en dicho tipo de intercambios?
- ¿Podemos definir y explicar un modelo de los sistemas de intercambio de regalos que podamos emplear en un análisis histórico? ¿En base a qué características?

- ¿Podemos identificar uno (o varios) ejemplo(s) de sistema de prestaciones en el antiguo Egipto? ¿Cómo? ¿En qué contexto? ¿De qué manera se presenta(n)?

Con el fin de poder responder a estas preguntas se plantean una serie de líneas de investigación interdisciplinarias que nos permitan comprender de manera exhaustiva cada uno de los elementos teóricos que aparecerán en el análisis final de las fuentes seleccionadas. A tal efecto, la primera parte de la tesis tendrá un tinte preeminentemente teórico y ligado estrechamente a los desarrollos de diversas disciplinas como lo son la antropología y la economía. Se coloca en primera línea la teoría del regalo desarrollada por Mauss, sociólogo perteneciente a la escuela de Durkheim. Será necesario seguir el itinerario de Mauss, así como su relación tanto personal como académica con su maestro, para poder comprender la exposición de su teoría en *Essai sur le don* (1925), su obra más característica y prácticamente la única de su puño y letra con interés real dentro de la disciplina de la antropología económica. Si bien los temas tratados por Mauss en esta obra son pocos, el resultado no es más que una obra abierta a múltiples interpretaciones y sobre todo a la aplicación de sus teorías en un gran número de campos que el propio Mauss no hubo percibido en su momento, entre otros la historia.

Efectivamente, resultará evidente desde los inicios de la tesis que el Egipto faraónico no es uno de los campos de estudio referidos por Mauss. Aunque pudiese parecer un desacierto mencionar a dicho autor en una tesis sobre este tema, nuestra opinión es la contraria. Dado que las teorías de Mauss resultan manejables a varios niveles, y dado que su campo de estudio se redujo a una escasa muestra de sociedades, es nuestra prerrogativa el poder dar el primer paso en cuanto al empleo de las teorías y metodologías del sociólogo francés en el estudio de los sistemas económicos de intercambio del antiguo Egipto. Nuestro principal interés es la creación de un modelo de interpretación de los sistemas de intercambio de regalos que pueda ser trasladado a otros contextos históricos. Por tal razón dedicaremos un espacio comparable tanto al desarrollo y comprensión de las teorías económicas como al análisis posterior de las fuentes textuales que nos permitirán poner en práctica el modelo presentado

La estructura que seguiremos a lo largo de esta tesis es la siguiente: los Capítulos 1 y 2 describen brevemente el desarrollo formal y contextual de la teoría del regalo de Mauss. El Capítulo 3 se centra en la idiosincrasia de la antropología económica, de las distintas líneas de pensamiento que han forjado nuestra idea actual de

lo que es lo “económico”. Como colofón a este capítulo hemos descrito el modelo teórico que explica la metodología que emplearemos a la hora de contrastar y comparar los sistemas de intercambio de regalos. El Capítulo 4 marca el campo léxico en egipcio antiguo sobre el cual se asienta el marco teórico anteriormente explicado. El Capítulo 5 introduce los datos recopilados en relación con la segunda parte de nuestra investigación. Por su parte el Capítulo 6 contextualiza dicha recopilación de datos. Finalmente, el Capítulo 7 presenta los datos junto con las conclusiones preliminares basadas en los hallazgos presentados.

La propuesta de investigación de esta tesis se ha basado desde el primer momento en la interdisciplinariedad. La colaboración de las ciencias del conocimiento social y humano ha sido clave para recientes desarrollos y hallazgos de modo que acudir a disciplinas vecinas se ha vuelto prácticamente una obligación. La idea es proponer una línea de investigación novedosa y abierta a múltiples caminos. La metodología empleada deberá por tanto resultar de una combinación de las técnicas propias de las ciencias sociales, como la antropología y la economía, y de las ciencias humanas, como la historia. La complejidad en un planteamiento holístico radica justamente en la manera en que se combinen los distintos elementos que componen el “todo”. La metodología se ha diseñado de manera que podamos considerar en todo momento la aportación esencial de cada rama de cada disciplina que participa de la misma. Por ello será importante mantener la flexibilidad y la prudencia en todo momento.

En nuestro caso haremos uso de las bases teóricas de la antropología para explicar un acontecimiento que tiende sus raíces ya de por sí en el sentido de la economía, de la política, y muy probablemente de los estudios de género. Por su parte, la metodología predilecta de la historia es la investigación documental y por ello el uso de las fuentes será esencial a lo largo del desarrollo de esta tesis. Trataremos de focalizar nuestro estudio hacia aquellas fuentes primarias que nos marquen el camino más directo hacia los acontecimientos a los que nos referimos.

Un instrumento que demostrará tener una utilidad inusual en esta investigación será el estudio lexicológico y semántico. Un campo semántico se define como un conjunto de palabras que comparten un rasgo de significado mientras que un campo léxico es un conjunto de palabras relacionadas con un mismo tema pero con diferente clase gramatical. Con el objetivo de comprender el funcionamiento de un sistema

económico tal y como lo definiremos a lo largo de esta tesis, haremos observaciones importantes acerca del empleo de la lengua y de la terminología asociada a un campo semántico determinado. Dispondremos de herramientas visuales básicas como los mapas semánticos, que elaboraremos a raíz de nuestra investigación, y que nos servirán de guía para analizar las fuentes documentales.

Como ciencia social, la antropología hace uso de los datos numérico y cualitativos de los fenómenos observados de modo que resulte plausible la aplicación de los fundamentos teóricos a la problemática estudiada. Así, observaremos un cierto número de variables en las fuentes documentales, tratando de analizarlas desde un punto de vista cuantitativo su lógica, su funcionamiento y su razón. Compararemos estas variables en base a unas nociones teóricas previamente explicadas en el marco teórico y observaremos los patrones de similitud y diferenciación en las mismas.

En esencia, la metodología que emplearemos será una combinación de la documentación, propia de la historia, y la observación, propia de la antropología, de modo que podamos extraer datos que someteremos a experimentación y análisis comparativo. Contrastando los argumentos y evidencias seremos capaces de estudiar las posibles relaciones entre las variables presentadas y analizadas.

## **Historiografía**

Nuestra hipótesis inicial se engloba dentro de la línea de pensamiento de la antropología económica. Melville Herskovits describe la antropología económica en 1940 como una disciplina de comienzos convulsos, difícil andadura y un posible futuro brillante en el ensayo *The Economic Life of Primitive Peoples*, cuya edición en español de 1954 ya aparece con el título de *Antropología Económica*. Su propio nombre señala dos disciplinas muy dispares por su desarrollo intelectual y académico, y especialmente porque no existen dos grupos de investigadores que puedan ser considerados más opuestos. Además, la antropología era mucho más joven que la economía. M.



Herskovits no será el primero en utilizar el término “antropología económica”<sup>1</sup>, pero si el autor de la que se considera la obra “fundacional” de esta disciplina (Palenzuela, 2002: 1).

Para entender por qué existen tan pocos contactos entre la antropología y la economía, decía Herskovits (1954: 47), debemos fijarnos en los materiales fundamentales que cada una de estas disciplinas maneja. La economía toma sus datos no solo de una única cultura, la occidental en su gran mayoría, sino también de esta cultura tal y como existe en un momento concreto. La antropología, en cambio, al clasificar entre otros a pueblos ágrafos, obtiene datos que guardan relación con todas las fases de la actividad social, en toda clase de civilizaciones de la historia.

Palenzuela, por su parte, achaca el retraso en la asociación de ambas especialidades a varias causas, entre ellas: la preferencia de los enfoques idealistas respecto a los más materialistas en antropología; la confusión entre los antropólogos entre tecnología y economía, es decir los sistemas de intercambio y de distribución social, o acerca de los comportamientos económicos que pudieran sobrepasar la lógica utilitarista o la racionalidad; así como la importancia acordada a los aspectos rituales y simbólicos, antes que a los puramente económicos (Palenzuela, 2002: 2).

Varios son los debates que ocuparán a los antropólogos en las primeras décadas de andadura de esta disciplina a comienzos del siglo XX, tanto por el objeto de su estudio como por la metodología y formas empleadas en el mismo. Respecto a lo primero, Raymond Firth consideraba en *Primitive Polynesian Economy* (1939) que la economía era el estudio de los recursos, sus limitaciones y de sus usos, es decir que estudiaba la relación entre los recursos y los hombres que los aprovechan. Desde este punto de vista, la economía asume una serie de actitudes dentro de los grupos sociales, relacionadas con el uso de los recursos. Estas actitudes pueden ser tan diversas como la tendencia e inclinación a acumular dichos recursos, es decir la maximización de los recursos, o los distintos procesos que conforman los sistemas de mercado. Un grupo o

---

<sup>1</sup> En 1927 fue M. Gras, especialista en historia económica, quien utilizaría la expresión “antropología económica” para referirse a una disciplina que define como “una síntesis de los estudios antropológicos y económicos”. Del mismo modo otros autores ya habían indagado sobre el tema de la economía primitiva y sus sucesivos desarrollos, como B. Malinowski, M. Mauss o R. Firth, como veremos más adelante (ver capítulos II y III).

un individuo que no atienda a estas actitudes será considerado como una anomalía en la ciencia económica. Por lo tanto, la antropología económica tendrá como labor estudiar estas anomalías como normas en sí mismas (Firth, 1970: 64).

Es una verdad universalmente aceptada por los investigadores que los estudios económicos no se acomodan fácilmente a los estudios antropológicos por la necesidad de recopilar datos de varios grupos sociales o culturales, frente al estudio intensivo de las pautas económicas de una sola cultura como proclama la economía. Otra razón importante son los trabajos de campo realizados por la antropología, que poco interés presentan para los economistas. El problema del método es más bien un problema de técnica, añadiría Herskovits (1954: 47-48). Para este autor, determinar, analizar y profundizar en modos de conducta y de pensamiento cuando se estudian las instituciones que uno conoce, en las que uno vive, y que forman parte del orden económico, político y hasta familiar, hacen que no se sienta la necesidad de someter lo descubierto a un análisis serio.

En cambio, el que se dedica a estudiar sociedades ágrafas, sociedades extrañas a la propia, libre del inconveniente de la cercanía, verá en primer lugar la necesidad de establecer la naturaleza y sanciones básicas de las instituciones con que se encuentra. Frente al economista superficial, un antropólogo, como se considera Herskovits, tiene la obligación de desarrollar un método especializado (Herskovits, 1954: 48). Herskovits es uno de los grandes nombres de la antropología económica del siglo XX. Alumno de Franz Boas, colaboró con este en la redefinición de la cultura y de la línea de pensamiento del relativismo cultural, destacando principalmente en los estudios africanos y afroestadounidenses (Barfield, 2001: 341).

Por su parte M. Godelier, antropólogo francés de la corriente marxista, consideraba que el objeto de estudio de la antropología económica era “el análisis comparado de los diferentes sistemas económicos reales y posibles” (1965: 32), es decir el estudio de todos los sistemas económicos pasados y presentes, y de la relación entre ellos. A partir de esta concepción amplia de la materia, el autor francés plantea las principales cuestiones que preocupan a dicha ciencia social: “¿qué actividades humanas pueden ser objeto de interés para la ciencia económica? ¿Qué es un “sistema” económico?” ¿Qué es la “racionalidad” económica?” (Godelier, 1965: 34-35) A lo largo de toda su obra, Godelier abordará todas estas preguntas desde la perspectiva de la

antropología, y considerando a sus congéneres en la materia en función de las diferentes escuelas que han dominado la discusión. Estas escuelas son la formalista, opuesta a la sustantivista, sobre cuyo debate hablaremos ampliamente más adelante (ver III.1), y la materialista-marxista.

Dentro de la escuela formalista destaca el ya mencionado R. Firth, quien definía la antropología económica en términos de la relación entre el hombre y los recursos disponibles, junto con Herskovits, o Edward E. Leclair entre otros. En términos sencillos, el formalismo buscaba en las relaciones interpersonales la motivación profunda del comportamiento económico, la lógica subyacente de los hechos económicos de una determinada población. Pronto las posturas formalistas fueron rebatidas por las sustantivistas, donde sobresalen figuras de la talla de K. Polanyi, George Dalton, o el canadiense Richard Salisbury (Palenzuela, 2002: 3). Los sustantivistas consideraban errónea la definición formalista de “lo económico”. Su tesis se decantaba por el estudio de “las formas y estructuras de producción y de distribución de bienes y medios materiales necesarios para la existencia física y formal de una sociedad y sus individuos” (Godelier, 1974: 65), lo cual se acerca bastante a la definición “clásica” de economía de Adam Smith y David Ricardo<sup>2</sup>.

Frente a la postura de los antropólogos, la de los economistas no difiere en aspectos más allá de los metodológicos. Alfred Marshall, economista de la escuela neoclásica, defendía en *Principios de Economía* (1890) que “la economía política es el estudio de la humanidad en cuanto a los negocios ordinarios de la vida”. Esta definición puede no ser lo suficientemente amplia para abarcar la organización económica de todas las sociedades, ni siquiera a todos los niveles de una sociedad concreta. Aún así ha sido aceptada como una de las tesis centrales de las teorías económicas subsecuentes. Los “negocios ordinarios de la vida” se reducen esencialmente al estudio del fenómeno del precio y a sus ramificaciones en las actividades de mercado (Herskovits, 1954: 50).

---

<sup>2</sup> La obra de Adam Smith y David Ricardo, economistas clásicos de los siglos XVIII y XIX, en gran medida debido a su trabajo acerca de los conceptos de valor de uso y valor de cambio entendidos como instrumentos de medida del comercio a nivel universal, contribuyeron al desarrollo del utilitarismo, línea de pensamiento dentro de la economía, que pretendía cuantificar la capacidad de un bien o un servicio para satisfacer las necesidades humanas. Smith concebía la economía como un mundo de intercambios dominado por relaciones de mercado. A partir de Smith, los economistas se centraron principalmente en las relaciones de intercambio y mercantiles (Barfield, 2001: 589), siendo uno de los pilares teóricos de la antropología económica.

Esta tradición de análisis económico, en el que las motivaciones, los procesos y las instituciones se estudian midiéndolas por medio de los fenómenos del precio, domina el pensamiento económico de finales del siglo XIX. Al igual que hiciera A. Marshall, los economistas establecerán “leyes económicas”, permitiéndoles así comprobar las tendencias de la economía por medio de un precio en dinero. Variables tales como la cantidad y calidad del trabajo y los trabajadores, la técnica, la competencia, los gustos y hábitos dentro del grupo consumidor, así como la estructura social, pueden determinarse con respecto a toda economía, sea esta pecuniaria o no (Herskovits, 1954; 51). ¿Qué es pues “lo económico” cuando tratamos con una sociedad que no conoce el sistema de precios o el funcionamiento de la economía de mercado?

La reacción del antropólogo al planteamiento del problema económico será siempre la misma, ya se aborde a través de motivaciones pecuniarias, a través de los procesos del mercado concebidos en términos de oferta y demanda, o del análisis de las instituciones. La conclusión a que necesariamente llegará el antropólogo es que los problemas se ajustan a un grupo social concreto y que su investigación entre los pueblos ágrafos solo puede conducir a resultados de carácter general (Herskovits, 1954; 56).

Por su parte, la bibliografía especializada en egiptología no carece de estudios económicos especializados, siendo la economía una de las disciplinas afines a la historia con mayor impacto en esta. Los estudios económicos no solo permiten comprender el funcionamiento interno de una sociedad o civilización en un momento histórico concreto, sus instituciones y los procesos de interrelación de los individuos que la conformaban, sino también y de manera específica la calidad y tipo de vida de aquellos sobre los que se pone énfasis. Recientemente publicado, el monográfico de Juan Carlos Moreno García *The State in Ancient Egypt: Power, Challenges and Dynamics* (2020) incluye la economía, en especial en cuanto a la circulación y al control de las riquezas, como una de las variables de análisis acerca de los cambios en la organización, estructura y función del estado faraónico en sus tres milenios de historia. Las referencias más citadas, por su fiabilidad e integridad, podrían ser *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (1989) de Barry Kemp, o bien *Ancient Egypt: A Social History* (1983), volumen colaborativo editado por Bruce Trigger, B. Kemp y otros.

Sin embargo la antropología económica tiene muy pocos puntos de contacto con la egiptología. En los temas que nos conciernen, los modelos de análisis de distintos

sistemas económicos o sociales son principalmente asimilados desde estudios arqueológicos. Trueque, mercados locales o domésticos, o redistribución son conceptos ligados al funcionamiento de la economía del estado faraónico pero pocas veces asociados a análisis pormenorizados de la función e importancia de estos a nivel interpersonal<sup>3</sup>. En la década de los 50 se publican algunos estudios, como el de James Curtis (1957), quien afirmaba que los egipcios no conocieron la moneda hasta la dinastía XXVI pero solo acuñaron a partir de la dinastía XXIX, o Jaroslav Černý (1951), analizando los usos de los metales preciosos en distintos tipos de intercambios comerciales en el antiguo Egipto. El intercambio de regalos o de tributos aparece en el trabajo de Cyril Aldred (1970), en relación con las escenas de tributos representadas en las tumbas privadas del Reino Nuevo.

Por otro lado, podemos destacar también en época reciente el volumen editado por Michael Satlow titulado *The Gift in Antiquity* (2013), que emplea las teorías del regalo de Mauss como hilo conductor a lo largo de una serie de ensayos sobre diversos temas económicos en periodos y civilizaciones diversas, desde el periodo ptolemaico en Egipto hasta la tardoantigüedad y los albores de la época cristiana en el mundo grecorromano. El tiempo de los faraones queda fuera de esta obra.

No obstante la obra de referencia en este campo es *Commodity Prices from the Ramessid Period* (1975) de Jac Janssen. Considerada una obra clave en el campo de la historia económica egipcia, Janssen propuso un estudio económico centrado en la población obrera de Deir el-Medina, a través de fuentes de distinta naturaleza, y sobre todo elaborando un examen preciso de los precios exactos de productos como el grano, tejidos, productos animales o equipamiento para las tumbas. Posteriormente sería Edward Bleiberg quien retomara la labor de los estudios económicos en el antiguo Egipto, con *The Official Gift in Ancient Egypt* (1996) como principal punto de partida de esta tesis.

Anteriormente, en la década de los 70 la escuela italiana había producido una serie de estudios sobre los intercambios en el Egipto faraónico, en especial en relación con el intercambio de mujeres en contextos interdinásticos. Se trata de las conocidas

---

<sup>3</sup> Generalmente en forma de artículos académicos, varios son los autores que han publicados en las últimas décadas estudios de estas características: Rubio Campos (2009), Barnes (2013), y Zangani (2016) entre otros.

obras de Carlo Zaccagnini, *Lo Scambio dei Doni nel Vicino Oriente durante i Secoli XV-XIII* (1973), y Franco Pintore, *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (1978). Ambas coinciden en el tiempo con importantes desarrollos en la antropología económica, y toman las obras de Mauss, Firth o M. Sahlins como punto de partida. C. Zaccagnini (1973: 12-13), define el matrimonio como un “fenómeno social total” basado en el principio de reciprocidad, donde se dan una serie de intercambios definidos dentro de los límites del contexto nupcial, a lo que F. Pintore (1978: 2-4) añade las posibles motivaciones políticas, estratégicas y económicas del mismo. Del mismo modo, Mario Liverani ha estudiado las formas de intercambio utilizadas entre Egipto y los territorios asiáticos, en *Prestige and interest. International relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* (1990). En ella, hace especial hincapié en las cuestiones relativas a la redistribución y el intercambio en distintos momentos históricos, según interpretaciones vinculadas a la antropología, en concreto de Polanyi (Liverani, 1990: 20).

En efecto, la permeabilidad de disciplinas dentro de la antropología económica permite la interrelación entre temas, como es el caso de los estudios de género y la egiptología. En primer lugar queremos remarcar una concreción terminológica. Dentro del ámbito de lo que se denominan “estudios de género” entran un amplio abanico de perspectivas y ramas diferenciadas. En común tienen el enfoque interdisciplinario, necesario para abarcar el género como sujeto de estudio. La filósofa Judith Butler escribió en *El género en disputa* (1990) que el género, a diferencia del sexo, es un constructo social. Esta obra se convertiría en la siguiente década en un escrito fundamental para el feminismo y sería ampliamente citados como uno de los textos fundadores de la teoría queer. Recibiría también críticas, pero no deja de ser a día de hoy uno de los pilares del feminismo y de la perspectiva feminista en muchas ciencias.

J. Butler afirmaba que el género es un concepto culturalmente construido, mientras que el sexo define únicamente los cuerpos sexuados dentro de la dualidad hombre/mujer. Explica que lo que entendemos como “lo femenino”, un conjunto de prácticas sociales, lingüísticas o estéticas que pasan como la realidad, son consecuencias de una formación a tales efectos. La máxima de Butler es que “el género se construye culturalmente” (2007; 54). El género no es el resultado causal del sexo, ni tampoco tiene por que estar definido por este. Los estudios de género son inclusivos de manera que no se limitan a una sola mitad de la humanidad. Forman parte de dicho campo los

estudios feministas (relativos al feminismo y la política), los estudios de la mujer (relativos a la historia de las mujeres y la historia social), los estudios del hombre (relativos al hombre, la masculinidad y los estudios sociales), y estudios sobre el colectivo LGTB+.

En egiptología, los estudios de género son relativamente recientes, surgiendo en gran medida en las últimas tres décadas. Dentro de la investigación egiptológica tradicional, los estudios sobre la mujer han sido un tema que ocasionalmente presentaba algún interés. Los primeros acercamientos a la figura de las mujeres egipcias se centraban en plantear la posición que ocupaban dentro de distintos ámbitos, una situación relativa a la del hombre y en condición de inferioridad. Las mujeres aparecían en los ámbitos social, económico y religioso, con pocas excepciones para el ámbito político donde entraban únicamente como compañeras de los hombres en posiciones de poder.

En *A Popular Account on the Ancient Egyptians* (1871), de John G. Wilkinson, solo encontramos un párrafo muy escueto sobre el estatus de la mujer:

*“En el tratamiento de las mujeres, parecen haber avanzado mucho más allá de otras comunidades ricas de la misma época, con usos muy similares a los de la Europa moderna; y tal fue el respeto mostrado a las mujeres que se les dio prioridad sobre los hombres, y las esposas e hijas de los reyes sucedieron al trono como las ramas masculinas de la familia real. Tampoco se rescindió el privilegio, aunque más de una vez les había acarreado los problemas de una sucesión disputada; reyes extranjeros a menudo reclamaron el derecho al trono a través del matrimonio con una princesa egipcia. No era una mera influencia lo que poseían [...], ni una importancia política otorgada a un individuo en particular [...]; Era un derecho reconocido por la ley, tanto en la vida privada como en la pública. Sabían que a menos que las mujeres fueran tratadas con respeto y se les obligara a ejercer una influencia sobre la sociedad, el estándar de la opinión pública pronto se rebajaría, y las costumbres y la moral de los hombres sufrirían; y al reconocer esto, señalaron a las mujeres los deberes muy responsables que tenían que realizar con la comunidad”* (Wilkinson, 1871; 4).

El autor pone el énfasis sobre la excepcionalidad que resultaba la situación de igualdad de mujeres y hombres, tanto en la vida pública como en la privada, respecto a otras civilizaciones contemporáneas a la egipcia. Otro fragmento llama nuestra atención, al tratar de dar explicación a la diversidad de situaciones matrimoniales

existentes en el Antiguo Egipto, en especial la de los sacerdotes frente al resto de la población, y que sin embargo ratifica la idea decimonónica de reducir los ámbitos de influencia femenina al hogar, la familia y el matrimonio:

*“Se ha dicho que a los sacerdotes egipcios solo se les permitía tener una esposa, mientras que el resto de la comunidad tenía tantas como eligieran; pero además de la improbabilidad de tal licencia, el testimonio de los monumentos concuerda con Herodoto al refutar la declaración, y cada individuo está representado en su tumba con una sola consorte”* (Wilkinson, 1871; 5).

Del mismo modo, un aspecto fundamental de la disciplina es su relativa juventud. Fue en 1822 cuando Jean-François Champollion pronunció su “Eureka!” en su carta a Mr. Dacier, pero no fue hasta 1927 que se publicaría la primera edición de la *Gramática Egipcia* de Allan Gardiner, texto esencial para el aprendizaje de la escritura jeroglífica. Y esto supuso en su momento que los estudios de este campo pudieran ser abarcados por más profesionales, que más investigadores pudieran aprender esta escritura, dedicarse de lleno a la egiptología, y no solo unos pocos privilegiados.

Los “padres” de la Egiptología: Auguste Mariette, Ludwig Borchardt, James H. Breasted, Henri Franckfort, Allan Gardiner, Gaston Maspero o Jan Assmann son los nombres más conocidos en este campo y la presencia de mujeres dentro de este colectivo parece casi accidental. Esos “padres” de la Egiptología presentaban una visión relativamente más limitada acerca de lo que supuso el género femenino para el propio desarrollo de la sociedad y la civilización egipcia.

El enfoque acerca de las relaciones hombre-mujer requerían un cambio de rumbo, que llegaría con las primeras publicaciones de Eugène Revillout a finales del siglo XIX y comienzos del XX. El egiptólogo francés centraría parte de su investigación a los aspectos jurídicos y contractuales de la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado, con sendos artículos publicados en 1900, “Du rôle de la femme dans la politique internationale et le droit international de l’Antiquité”, y posteriormente en 1906 “La femme dans l’Antiquité”. De la escuela de E. Revillout sería también la aportación de Georges Paturet, *La condition juridique de la femme dans l’Ancienne Égypte* (1886). Estos estudios pioneros sobre los aspectos jurídicos de la mujer en Egipto dieron pie a que en el siglo XX se realizaran más estudios, con una visión cada vez más clara del papel de la mujer dentro de la sociedad de la época.



Siguen esta corriente autores como Ella Satterthwait, pionera en el continente americano en los estudios sobre la mujer egipcia antigua, con su tesis titulada *The Women of Ancient Egypt*, depositada en la Universidad de Chicago en 1909, o Aylward M. Blackman con “On the position of women in the ancient Egyptian hierarchy”, un artículo que rectifica ideas previas sobre la no participación de las mujeres en los cultos religiosos, basadas en la famosa cita de Herodoto al respecto (Blackman, 1921; 8).

A lo largo del siglo XX el interés por de la mujer egipcia, más igualitaria que en sociedades coetáneas, es evidente. En la década de los 60, la llamada “tercera oleada” feminista, el concepto de “genero” y sus connotaciones socioculturales hacen su aparición en la esfera científica. Como hemos mencionado, se plantea la definición de “lo femenino” como parte de una identidad social y por tanto se tambalean las bases relacionales entre hombres y mujeres, en cuanto a lo que pueda ser entendido sociológicamente. En efecto, se produciría un vacío bibliográfico de casi 40 años, en los cuales serán las grandes reinas quienes dominen el interés de los investigadores. En 1924 se presenta por primera vez en público el busto de Nefertiti, descubierto 12 años antes, a pesar de que la colección descubierta en el mismo momento sí que había sido expuesta en Berlín.

Coetáneamente será Hatshepsut quien acapare la atención de todos. El llamado “problema Hatshepsut” atrajo el interés de investigadores y curiosos, pues suponía una anomalía dentro de la siempre masculina y siempre homogénea realeza egipcia. Durante toda la década de los 30 será el tema que mayor interés suscite, dando una fértil producción bibliográfica a la historia de la mujer egipcia. Destacamos obras principalmente de centros de investigación alemanes y francófonos, tales como Kurt Sethe, *Das Hatshepsut-Problem: noch einmal untersucht* (1932), o Henri Gauthier, “Encore le problème d'Hatchepsout” dentro de los *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (1933), para llegar finalmente a estudios generales sobre la dinastía Tutmósida y su circunstancia, como William F. Edgerton, *The Thutmosid succession* (1933).

En la década de los 70 surgen los estudios sobre la mujer propiamente dichos. Cobra importancia la Historia de las mujeres para poder restituir a las mujeres en el lugar de la historia que les corresponde. La multidisciplinariedad es clave en este proceso, al que se unen Antropología, Sociología y otras escuelas. Dentro de la Egiptología será más tarde, en torno a los años 80-90, cuando estos estudios se

conviertan en una parte fundamental de la investigación. Destacan los nombres de Suzanne Ratié (1979), Lana Troy (1989), Gay Robins (1993), Barbara Lesko (1987, 1996, 1999) y Leonard Lesko (1998), Bernadette Menu (1998) o Christianne Desroches-Noblecourt (1986), también en la década siguiente.

La obra *Archaeologies of Social Life* (1999), de Lynn Meskell, tendría una gran importancia a la hora de sentar las bases de los estudios de género como una rama de la historia social en el antiguo Egipto. En la actualidad, el auge de los movimientos feministas han vuelto a poner sobre la mesa los estudios de género como algo necesario para el desarrollo de las ciencias sociales. Las temáticas han variado también, en cantidad y en calidad, llevando la mirada de investigadores a trabajar sobre el género en contexto, sobre las edades, la infancia o la vejez (Sweeney, 2004), o por ejemplo en la percepción de la mujer y del hombre en el arte (Robins, 2008).

Volviendo al origen del tema de esta tesis, uno de los argumentos a favor de Mauss y la teoría del regalo es que no circunscribe sus hipótesis a un tipo particular de sociedad ni a un periodo específico de la historia, si bien su razonamiento viene fundamentado en análisis antropológicos y etnográficos de unas tribus y grupos sociales definidos geográfica y temporalmente. Las características de la epistemología maussiana son tales que es posible observarlas tanto en sociedades segmentarias, donde el aislamiento entre grupos es mayor, como en sociedades mercantiles, es decir aquellas en las que el mercado, y por tanto la interrelación, es la base de la economía (Bazalote, 2007: 56-57). Aspectos sociales, como la desigualdad de facto de los participantes en el intercambio, o la ambivalencia entre la solidaridad y el egoísmo, entre la obligación y la libertad en la ofrenda (Caillé, 2007: 65), son clave para entender que la teoría del regalo de Mauss puede llegar mucho más allá que lo que su autor llegó a concebir.

El paradigma del regalo, explica Alain Caillé, sociólogo y economista francés, fundador del movimiento M.A.U.S.S. (Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales por sus siglas en francés), no pretende analizar “el origen de las relaciones sociales” desde un paradigma individualista, es decir desde los individuos como unidades separadas, ni desde un paradigma holista, o de la totalidad social, sino desde un punto intermedio entre ambos extremos (Caillé, 2007: -18-19).

Para nosotros, la teoría del regalo y la obra *Essai sur le don* de Marcel Mauss serán el punto de partida en tanto en cuanto nos ofrecen una línea directa y de primera mano a los principios teóricos de la antropología económica. Las teorías de Mauss han sido ampliamente superadas por sus seguidores y son también reexaminadas y contestadas en la actualidad, como hemos visto en el caso de A. Caillé, sobre todo por su excesivo tenor político. Sin embargo, al ser el germen de muchas de las líneas ideológicas que han sido desarrolladas a lo largo del pasado siglo, es exactamente la base más nítida para un análisis de nuestro calibre.

Los sistemas de intercambio y la economía redistributiva no son temas ausentes del catálogo bibliográfico egiptológico. Destacan principalmente Renate Müller-Wollermann (1985), J. Janssen y E. Bleiberg en distintos extremos del argumentario a favor o en contra de los sistemas de transacciones paralelos a la economía de mercado en el antiguo Egipto, a distintas épocas históricas. Las tesis de Bleiberg suponen el antecedente más directo de las expuestas en esta investigación, al tratar de manera específica los términos que se empleaban en los distintos contextos de intercambio, con distintas connotaciones en cada caso. Asimismo, Pintore y Zaccagnini consideraban las “ocasiones” de reciprocidad, distinguiendo el *inw* o “tributo”, concedido en contextos de vasallaje o al acordar tratados de paz, de otros regalos denominados “regalos de bienvenida”, o bien muestras de hospitalidad, de reconocimiento de las relaciones bilaterales o con motivo de festividades religiosas (Zaccagnini, 1973: 32-58).

M. Liverani por su parte, confirma la existencia de patrones de reciprocidad en las relaciones diplomáticas entre Grandes Reyes del Próximo Oriente antiguo, así como el vocabulario asociado a dichos procesos de intercambio. Entre ellos, destacan los términos *šulmānu*, traducido como “regalo”, *ra'amūtu* que expresaba “amor”, y sobre todo la *ahḥutu* o “hermandad” entre los monarcas así enlazados (Liverani, 1990: 205-295). Y es que las relaciones de intercambio implican mucho más que la simple transacción de bienes y servicios entre pares, en parte por la naturaleza de los elementos intercambiados, en parte por los lazos que se establecen durante el intercambio y la postura que cada integrante adopta antes, durante y después del mismo. El estudio de la terminología asociada a los procesos de intercambio será una pieza fundamental para el desarrollo de nuestro marco argumental.

En cuanto a la naturaleza o más bien a las tipologías de intercambio, debemos aludir en especial medida a los intercambios de mujeres, los cuales no diferían mucho de los intercambios de regalos entre reyes. De hecho, el contexto en el que ambos son discutidos son a menudo similares, así como los términos de tales transacciones. Para poder asimilar conceptos de intercambio matrimonial y transacción económica, es preciso entender que, tal y como explica Sahlins, en los sistemas económicos antiguos las esferas social y económica a menudo se complementan (1977: 201). La idea formal detrás de esta tesis es establecer puntos de unión entre lo social y lo económico, es decir entre las relaciones sociales (parentesco) y las económicas (compra-venta).



# PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO

# I. La teoría del regalo de Marcel Mauss

## I.1 Durkheim y Mauss: de la colaboración al éxito de la sociología

Es imposible tratar de comprender la vida y obra de Marcel Mauss<sup>4</sup> sin hacer mención en primer lugar a Emile Durkheim. Filósofo de renombre y personalidad destacada especialmente en el campo de la sociología, fue para M. Mauss -que era su sobrino-, el guía de gran parte de su carrera académica y profesional. Colaboración es el término que muchos usan para referirse a la relación entre ambos intelectuales. En efecto, en diversas ocasiones las obras de uno se ven influenciadas por las del otro. Durante los años de docencia de E. Durkheim en Burdeos, su sobrino pudo ofrecer asistencia en las investigaciones y publicaciones del profesor. *L'Année Sociologique*, revista fundada por el primero en 1898 (Fournier, 2006: 37), sería continuada por el segundo. Así, a pesar de las diferencias doctrinarias entre ambos, Mauss siempre consideró a Durkheim como su mentor, tanto en el ámbito académico como en el personal. Se podría incluso aventurar a decir que la relación entre Claude Lévi-Strauss y Mauss, como alumno y mentor, llegaría a ser poco menos que un reflejo de la relación entre Mauss y Durkheim.

Lo cierto es que los dos habían nacido en el mismo lugar, en el pueblo de Épinal, en el departamento de los Vosgos, con escasos catorce años de diferencia, de una

---

<sup>4</sup> Es poco habitual encontrar testimonios completos sobre la vida de Marcel Mauss, a excepción de que era sobrino de Durkheim y del detalle sobre lo poco prolífico que llegó a ser en cuanto a producción escrita se refiere. La obra de Jean Cazeneuve, *Mauss* (1968), resulta imprescindible tanto por el contexto en que fue compuesta (escasos 20 años desde el fallecimiento del propio Mauss), como por tratarse de la primera biografía completa del sociólogo. Esta biografía se hará eco del contexto revisionista contra Durkheim y del ambiente estructuralista, inspirado en parte, aunque de manera involuntaria, por Lévi-Strauss (Del Pino, 1972: 308). Sin embargo la biografía titulada *Marcel Mauss* (1994) del sociólogo canadiense Marcel Fournier supone un gran avance en el conocimiento de la vida de este investigador, siendo mucho más concisa y presentando al sociólogo bajo los distintos filtros y perspectivas que le definieron a lo largo de su vida.

familia judía de origen israelita. La región de los Vosgos, cercana a Alsacia, contaba con una importante industria textil y, entre sus muchas empresas, la Fabrique de Broderie à Main Mauss-Durkheim (Fábrica de bordados hechos a mano Mauss-Durkheim). Hermano de la madre de Mauss, Durkheim se sintió atraído por su pueblo natal durante toda su vida, expresando claros deseos de obtener una plaza en Nancy cuando no era más que un profesor recién llegado a la Universidad de Burdeos (Fournier, 2006: 10-11).

La familia Durkheim, de tradición religiosa, contaba con una larga línea de rabinos, cargo pasado de padres a hijos durante generaciones. Mientras que la imagen de “hijo de rabino” perseguiría a Durkheim durante gran parte de su vida, Mauss sería capaz de abandonar desde bastante joven la práctica religiosa judía, sintiéndose más aburrido que interesado por compartir las tradiciones y celebraciones familiares (Fournier, 2006: 14-16). En cambio sí sufriría los resultados psicológicos y personales del antisemitismo, tanto en la región de Alsacia-Lorena de su infancia, como en París, donde pasó sus últimos años.

Durante los quince años que Durkheim pasó en Burdeos como profesor, publicaría *La división del trabajo social* (1893), su tesis, *Las reglas del método sociológico* (1895) y *El suicidio* (1897), todo ello mientras trataba de implantar la sociología como conocimiento impartido dentro de la propia universidad. Esto, unido a su poder intelectual y valores morales, le convertirán rápidamente en maestro y modelo a seguir para su sobrino (Fournier, 2006: 20). En su paso por la universidad, el joven estudiante asiste sin lugar a dudas a las clases de su tío. Los compañeros de clase de Mauss llamaban a Durkheim “l’Oncle”, “el Tío” (Fournier, 2006: 9), y esto llegaría a fortalecer el vínculo entre ambos, un vínculo basado no solo en el parentesco, sino en una atracción similar por el conocimiento sociológico y socialista.

En efecto, la política ocupó una parte importante en la vida de Mauss, en especial durante sus años como estudiante universitario. En Burdeos, Mauss se asoció al Groupe des Étudiants Socialistes (Grupo de Estudiantes Socialistas), y también se uniría al Partido Obrero Francés (Fournier, 2006: 27). Más adelante tomaría partido por el capitán judío en el incidente conocido como el caso Dreyfus. Los acontecimientos relacionados con el caso Dreyfus marcaron un antes y un después para Mauss y para sus



compatriotas judíos en Francia<sup>5</sup>. Tras la publicación del *J'Accuse* (1898) por Emile Zola, una ola de antisemitismo se abate sobre Francia, en especial sobre Alsacia, región de origen del soldado acusado, llegando también a Burdeos. Mauss toma partido por los Dreyfusards, los defensores de la inocencia del capitán Albert Dreyfus. Tío y sobrino comparten sus preocupaciones sobre la situación social que vive Francia en esos años.

Mauss estudia Filosofía y posteriormente Historia de las Religiones y del Pensamiento Hindú en la EPHE o École Pratique des Hautes Études (Escuela Práctica de Estudios Superiores) de Burdeos. En 1895 obtiene la agregación<sup>6</sup> en Filosofía (Fournier, 2006: 28), aunque para él esto no supondría más que un “rito de paso obligatorio”. Mientras sigue de cerca los pasos de su tío, defendiéndolo cuando es necesario<sup>7</sup>, la sociología comienza a configurarse en su mente como una parte importante de su vida y de su carrera.

En 1895, en la EPHE, Mauss conocerá a Henri Hubert, con quien trabará una amistad duradera y prolífica<sup>8</sup> (Fournier, 2006: 48-51). Los estudios de Historia de las Religiones ocuparán su mente en los años siguientes, ejerciendo de asistente del director de la cátedra en cuestión, y luego como docente de la asignatura “Historia de la religión de los pueblos no civilizados” (Cazeneuve, 1968: 6). En este último contexto comenzará una tesis sobre el rezo, que no acabará a pesar de la insistencia de su tío. De esta época se conocen algunas reseñas de libros y pequeños artículos publicados en la *Revue d'Histoire des Religions*, e incluso en *l'Année Sociologique*, recién fundada por Durkheim (Fournier, 2006: 56). Su participación en esta revista, e incluso su colaboración en toda la investigación que rodeó la publicación del ensayo sobre *El suicidio*, fueron cruciales para su tío.

---

<sup>5</sup> La acusación de espionaje contra un militar francés, el capitán Albert Dreyfus, fue el origen de este episodio de gran trascendencia dentro de la política y la sociedad francesa de finales del siglo XIX. Cuando finalmente se descubrió la verdad detrás de tales acusaciones (que el verdadero traidor había sido el comandante Ferdinand Walsin Esterhazy, absuelto sin cargos), la sociedad entera se volcó en el suceso.

<sup>6</sup> Examen similar a una oposición que da acceso al servicio civil de la enseñanza pública en Francia.

<sup>7</sup> Intervendrá brevemente en el debate que se produce entre Durkheim y Célestin Bouglé sobre la interdisciplinariedad y el método de las ciencias sociales (Fournier, 2006: 35-36). También más adelante, en 1910, cuando Durkheim es ya un sociólogo de renombre, surgen críticos a la que consideran “ciencia falsa” y a su iniciador de “déspota intelectual”. Mauss escribirá una serie de artículos bajo el pseudónimo *Critón* (Fournier 2006: 163).

<sup>8</sup> Hubert incluso llamará a su primogénito Marcel (Fournier, 2006: 164).

A partir de 1900, el joven Mauss, de casi 30 años, decide independizarse intelectualmente de su brillante tío. Comienza a dar clases en la EPHE sobre Historia de las religiones de la India, trasladando su interés también a otras regiones del mundo: Melanesia, Australia, Norteamérica y finalmente el Congo y las colonias francesas de África (Fournier, 2006: 91-94). Algunas de sus clases presentaban la sociología como método que propone aplicar al estudio de las religiones del mundo. De hecho, es probable que la colaboración en dicho campo de su sobrino ayudara a que el objetivo final de la carrera de Durkheim diera sus frutos. En 1907 se consolidará la sociología como disciplina de manera oficial gracias a la revista *L'Année Sociologique* y su lugar ocupado dentro del mundo académico (Fournier, 2006: 151).

De regreso tras la Primera Guerra Mundial, Mauss retoma su lugar en la sección de Ciencias de las Religiones de la EPHE. También reconecta con sus amigos del Partido Socialista, manteniéndose al margen de la política en un primer momento, pero retomando con ambiciones renovadas su papel como “viejo militante” a partir de finales de 1918 (Fournier, 2004: 208). La verdad es que es probable que le resultara casi imposible disociar la sociología de la acción política y social, el bolchevismo, la paz y la crisis económica inminente.

Una de sus principales preocupaciones en los años sucesivos a la Primera Guerra Mundial será la idea de renovación que ronda a todos los miembros del Movimiento Socialista, tras los resultados de la Revolución Rusa. Fiel a las doctrinas de su amigo Jean Jaurès<sup>9</sup>, Mauss defiende un “socialismo sin doctrinas” (Fournier, 2004: 208). Inicia entonces una obra analítica sobre el bolchevismo, de la cual publicará dos partes, “Apreciación Sociológica del Bolchevismo”, en 1924, y “Socialismo y Bolchevismo”, en 1925 (Cazeneuve, 1968: 10; Fournier, 2006: 201).

Pero el proyecto que más le preocupará es un estudio sobre la Nación, del cual solo publica el texto que presenta en el Congreso de Filosofía de 1920, un tratado sobre el “Problema de las Nacionalidades” (Fournier, 2004: 208). En este expone en primer lugar su definición de “nación” y, en segundo lugar, un análisis de la actitud ideal, el

---

<sup>9</sup> Líder socialista francés, asesinado el 31 de julio de 1914 en un café de Montmartre. Mauss se declaraba pacifista e internacionalista (Fournier, 2006: 168). Tras dicho suceso, y con la declaración de guerra de Alemania el 1 de agosto de 1914, se presenta voluntario para la duración del conflicto armado. Abandona su recientemente obtenido puesto como director adjunto de estudios en la EPHE y se une al 144º regimiento de infantería en calidad de intérprete (Fournier, 2006: 174-175).

internacionalismo y la distinción entre los conceptos de “nación”, “nacionalidad” y “cosmopolitismo”. Se basa en parte en la clasificación introducida por Durkheim, que parte de la noción de sociedades “polisegmentarias” a base de clanes, las sociedades tribales y, finalmente, las sociedades “no-segmentarias” o integradas. Sin embargo, Mauss introduce una nueva clasificación, la de nación (Fournier, 2004: 209). Por lo tanto, según Mauss, el título de nación se aplica solo a un pequeño número de sociedades históricamente conocidas, y para un cierto número de ellas solo se aplica a fechas recientes.

Por último, el concepto de *potlatch* comienza a aparecer entre sus intereses. Sus clases en la EPHE se orientan en estos años con bastante asiduidad a sociedades melanesias y polinesias, a su organización social y política, sin olvidar aspectos rituales y mitológicos. Su amistad con Malinowski le permite mantener diálogos sobre temas de interés compartido, e incluso invitar al afamado antropólogo a dar alguna charla a sus alumnos (Fournier, 2006: 220). Así es como, siguiendo la idea de los regalos, ofrendas o presentes que los hombres ofrecen a los dioses, idea con la que ya había trabajado anteriormente, desarrolla el concepto del regalo y del sistema de intercambio de regalos. *Essai sur le don* se publicará en el primer volumen de la nueva revista *Année Sociologique*, en 1925 (Fournier, 2006: 240).

Con el ascenso del fascismo cada vez más cerca, la década de los 30 permitió a Mauss evolucionar en su disciplina. Comienzan a publicarse los *Annales Sociologiques*, herederos claros del fallido *Année Sociologique*. En el comité editorial, un gran número de durkheimianos: François Simiand en la sección de Sociología Económica, Celestin Bouglé en Sociología General, Maurice Halbwachs dirigiendo la revista dedicada a la Morfología Social, Tecnología y Estética (Fournier, 2006: 296-298). En su labor didáctica, los mitos y orígenes culturales de los pueblos germánicos y celtas serán su punto focal en los últimos años en el Collège de France. A finales de 1939, Mauss dejaría su puesto de profesor para retirarse “y dejar paso a los jóvenes” (Fournier, 2006: 329-333).

## I.2 Análisis de la obra *Essai sur le don*

El corpus de textos publicados por Marcel Mauss estuvo en gran parte dirigido por esa necesidad heredada de Durkheim de hacer de la sociología una disciplina propia, con sus leyes y métodos definidos, estructurados y aceptados por la comunidad científica. Mauss nunca publicó libros, únicamente artículos y reseñas en revistas especializadas. Fueron sus alumnos, en diversos momentos, quienes darían peso editorial a las enseñanzas del maestro en sendos manuales de Etnografía y Sociología (Del Pino, 1972: 306). Denise Paulme, y no el propio Mauss, escribiría *Manual de Etnografía* basándose en apuntes taquigráficos de sus clases.

Posteriormente, dos de sus discípulos, Georges Gurvitch y Claude Lévi-Strauss, publicarían una selección de artículos y conferencias en 1950, bajo el título *Sociologie et Anthropologie*. Tanto G. Gurvitch como C. Lévi-Strauss tratarán de reinterpretar la obra de su maestro, continuándola en su propio campo, el primero en la sociología, el segundo en la antropología (Fournier, 2006: 350). Por su parte, Victor Karady fue más crítico con Mauss y con su obra y enseñanzas, alegando que estas se habían estancado en la “ortodoxia” durkheimiana (Del Pino, 1972: 308).

Así pues, si nos basamos en la opinión de sus continuadores, la obra de Mauss no llegó a tener más éxito dentro de las Ciencias Sociales, en primer lugar, por defecto de la misma, y, en segundo lugar, por seguir a la sombra de Durkheim. Pero si algo de influencia tuvo la obra de Mauss en sus alumnos, en especial en el estructuralismo de Lévi-Strauss, fue en parte por el proyecto de hacer de la antropología una ciencia “semiológica” y por el valor de la aportación de la lingüística para la antropología (Del Pino, 1972: 328; ver II.3). Lévi-Strauss también toma de su maestro la idea de totalidad de los hechos sociales que este desarrolla ampliamente en *Essai sur le don*. En español la obra de Mauss nos ha llegado a través de los tres volúmenes de la Editorial Barral, de Barcelona, publicados entre 1970 y 1972, titulados *Marcel Mauss. Obras completas*, al igual que los manuales ya mencionados, *Sociología y Antropología* (1971a), con prólogo de Gurvitch y Lévi-Strauss, e *Introducción a la Etnografía* (1971b).

El texto principal sobre el que nos apoyaremos a lo largo de esta investigación es un pequeño ensayo sociológico de Marcel Mauss titulado en su lengua original *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925). Por lo

general es conocido por su título abreviado en inglés *The Gift*, lo cual deja entrever desde el inicio la principal dificultad suscitada por su lectura. La traducción de un ensayo, sea cual sea la ciencia a la que haga referencia, tiene como principal complicación el uso de ciertos términos, específicos a dicho campo de estudio. Para solventar tales conflictos, es conveniente el uso de diccionarios que definan con mayor claridad las palabras que se han de emplear, así como su correcta utilización.

En nuestro caso observamos una cierta diferencia entre los términos en francés e inglés. Puesto que el idioma nativo de Mauss es el primero, tomaremos este como nuestro. Ahora bien, el concepto de “don” (fr.) pertenece a un amplio campo semántico en el cual es perfectamente compatible “cadeaux” (fr.). La búsqueda de sinónimos no debe estar estrictamente delimitada por el campo semántico. Al definir un vocablo, debemos primero abrir el campo de búsqueda para luego restringirlo a aquella explicación que se ajuste al entorno del mismo. Partiendo de esta idea, “don” puede ser concebido como “talent” (fr.) cuando, por ejemplo, se habla de talento para la música o bien para los idiomas. Otra variante alude a acciones altruistas tales como la de ofrecer su sangre para su uso en medicina. Incluso se puede estar haciendo referencia a las habilidades mágicas de ciertos personajes en los cuentos de hadas.

El “don” que Mauss utiliza en su ensayo, en cambio, no se refiere a hadas, a medicina ni a idiomas o música. Mauss habla específicamente de aquello que resulta de la acción de dar. Una acción, “donner”, de la cual deriva directamente la palabra en cuestión. El propio Mauss admite que los términos “don” y “cadeaux” no son los más adecuados ni aportan el sentido más preciso de la idea que intenta transmitir (Mauss, 1954: 70). Se trata de una noción compleja con connotaciones económicas y sociales determinadas. Más adelante se discutirá el significado de “don” para Mauss y su función en la teoría del autor (ver I.3). Nos interesa en primer lugar conocer la génesis de este ensayo, así como sus diversas ediciones y traducciones a lo largo de los años.

### I.2.1 Datos de publicación

*Essai sur le don* se publica por primera vez en 1925, en el seno de la revista *Année Sociologique* (Fournier, 2006: 241), dirigida por Marcel Mauss en esos momentos. En el capítulo anterior hemos hablado de esta revista, así como de su importancia tanto para la carrera profesional de Mauss como para el desarrollo de la sociología como una ciencia social reconocida por la comunidad científica. Los esfuerzos de Mauss se habían concentrado en relanzar esta publicación, paralizada tras la I Guerra Mundial y tras el fallecimiento de su primer impulsor, Emile Durkheim. Así, desde 1921 Mauss trata de buscar apoyos entre sus compañeros y antiguos colaboradores del maestro. H. Hubert, C. Bouglé, F. Simiand y Paul Fauconnet serán algunos de ellos (Fournier, 2006: 226).

La revista saldría publicada finalmente en 1925 con *Essai sur le don* como único artículo destacado, acompañado de sendos homenajes en memoria de Durkheim escritos por aquellos que no eran Mauss. Se consideró un volumen inacabado y poco trabajado, dando así inicio al segundo momento de decadencia de la revista (Fournier, 2006: 251).

Mauss publica su *Essai sur le don* en 1925, en el periodo de entreguerras y tras haber sufrido él mismo pérdidas a varios niveles. La ideología socialista, presente en partes de su ensayo<sup>10</sup>, así como los productos de haber trabajado mano a mano con Durkheim se reflejan en su manera de escribir y en los objetivos que pretendía cumplir con dicha obra; concretamente que la sociología se constituyese como una ciencia social fiable y justificable, con unos datos razonados y una metodología propia. La interdisciplinariedad era una de las claves auspiciadas por Mauss que concedían cierto halo de corporeidad a una disciplina aún joven e inexperta.

El lado positivo no deja de ser que *Essai sur le don* es de los pocos ensayos completos y publicados en vida de su autor con los que contamos. En vida fueron escasos los escritos de Mauss que realmente vieron la luz como libros o ensayos al alcance del gran público (Cazeneuve, 1968: 7). Si centramos nuestro interés en *Essai sur le don* es por su complejidad y a la vez profundidad en los presupuestos expuestos.

---

<sup>10</sup> A lo largo del ensayo se insiste de manera constante en la característica “primitiva” de los sistemas económicos estudiados, en contraste con la economía moderna, fría, calculadora y excesivamente monetizada a ojos de un socialista como lo era Mauss (Satlow, 2013:6). El autor termina la obra con una mención a la legendaria Mesa Redonda del rey Arturo, donde “los pueblos, las clases sociales, las familias y los individuos podrán hacerse ricos y solo serán felices cuando hayan aprendido a sentarse, como los caballeros, en torno a la reserva común de riqueza” (Mauss, 1954: 81).

Mauss acude a fuentes de autoridad, a pesar de ser él mismo una autoridad en lo que respecta a la sociología. Por esta razón, *Essai sur le don* está considerada como la obra clave de su autor (Fournier, 2006: 241). Es también una de las pocas obras de Mauss con relevancia para el desarrollo de la etnología y cuya influencia llega hasta nuestros días<sup>11</sup>.

A pesar de ser un autor poco prolífico, Mauss no deja de ser una figura clave para las ciencias sociales. Sus alumnos, entre los cuales se cuentan grandes nombres de la sociología y la antropología del siglo XX, compilaron gran parte de sus clases magistrales para beneficio de las generaciones futuras. Esto ocurriría al poco de su fallecimiento, en 1950, con una edición que reúne gran parte de los estudios que Mauss realizaría en vida. La editorial Bibliothèque de Sociologie Contemporaine se hizo cargo de concebir una obra de tal gran magnitud, mientras que sus discípulos Gurvitch y Lévi-Strauss se encargaron de compilar los textos provenientes de diversas publicaciones.

Así es como 25 años después de su primera aparición, se lleva a cabo la reimpresión de *Essai sur le don*, esta vez acompañado por otros ensayos de menor calibre, en lo que se conocerá coloquialmente como el “manual de etnografía del profesor Mauss”, traducido para el gran público como *Introducción a la Etnografía* (Del Pino, 1972: 334). En el resto de Europa, las obras de Mauss no tardan en llegar, con la edición inglesa de *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (1954), traducida por Ian Cunnison y con una introducción a la obra de Marcel Mauss por Edward E. Evans-Pritchard, entonces profesor de Antropología Social en Oxford.

Para dar mayor fiabilidad a esta investigación hemos tratado de trabajar con el texto original en la medida de lo posible, teniendo a mano tanto la edición inglesa (1954) como la versión española más reciente (2009). Esto nos ha permitido tener una visión más amplia del propio ensayo, así como contar con los respectivos prólogos al mismo por antropólogos de la talla de Levi-Strauss y E. Evans-Pritchard.

---

<sup>11</sup> En 1981, un grupo de sociólogos, antropólogos y economistas franceses lanzaron la revista *La Revue du M.A.U.S.S.*, acrónimo que hace referencia al Mouvement Anti-Utilitariste des Sciences Sociales (Movimiento Anti-Utilitarista de las Ciencias Sociales), que es una alusión bastante evidente a Marcel Mauss. Con una gran variedad temática en cada número, su director Alain Caillé es defensor de una alternativa al que llama paradigma utilitarista, a través de un redescubrimiento de las teorías de Mauss y otros. Más información sobre el Movimiento así como todos sus números se pueden hallar en línea en: [www.revuedumauss.com.fr](http://www.revuedumauss.com.fr)

### I.2.2 Temática principal

Marcel Mauss plantea como inicio de su ensayo la pregunta siguiente: ¿qué conjunto de leyes y de normas morales dictan que un regalo recibido dentro de una sociedad *arcaica*<sup>12</sup> debe ser devuelto? (Mauss, 1954: 1; Fournier, 2006: 241). La cuestión que plantea Mauss está esencialmente ligada a la naturaleza del regalo y a lo que él llama las “fuerzas [que] hay en lo dado que hacen que el donante lo devuelva”. Esta formulación esconde a plena vista la principal motivación de Mauss en este ensayo, que era plantear el origen del contrato.

Para ello efectúa un estudio comparativo de diversos sistemas de prestaciones económicas en forma de intercambio de regalos que aparecen en diversas comunidades, “entre les diverses sections ou sous-groupes dont se composent les sociétés dites primitives et aussi celles que nous pourrions dire *archaïques*” (Mauss, 1925: 1; cursivas de la autora). Puesto que el autor no ofrece mayores explicaciones a estas alturas del ensayo sobre la naturaleza, origen, o incluso la cronología aproximada sobre la cual determina cuáles son estas sociedades, debemos atenernos a aquellas sociedades que sí menciona.

Mauss estructura su ensayo concretamente en torno a dos áreas geográficas determinadas. Su método, en sus propias palabras, es el de “comparación precisa” (Mauss, 1954: 2). Para ello reduce su enfoque a diversos archipiélagos de la Polinesia y Melanesia, en el Océano Pacífico, y a ciertas tribus costeras del noroeste del continente americano. En nuestra opinión, esta reducción de la zona de interés no es tal. En primer lugar, la Polinesia y la Melanesia son archipiélagos de casi mil islas en total, en las cuales cada una cuenta con sus propios grupos poblacionales y culturales que difieren ligeramente entre una y otra. Si bien es posible encontrar similitudes en las formas culturales, mitologías y estructuras sociales de algunas de ellas, sería difícil reducirlas enteramente a una selección de las más importantes. De hecho, resultaría poco correcto condensar la historia y riqueza cultural de cada una de esas comunidades a Hawái, Samoa y Fiyi, por ejemplo. Por otro lado, es cierto que Mauss no hace tal

---

<sup>12</sup> La cursiva es de la autora. Dada la controversia existente en torno a la concepción de sociedades “arcaicas” como inferiores a las llamadas “occidentales” o “blancas”, concepción presente en especial en gran parte de las discusiones antropológicas y sociológicas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando ambas ciencias estaban en sus comienzos, trataremos de minimizar al máximo las insinuaciones discriminatorias, que no compartimos en absoluto, sin que ello perjudique la investigación en curso.



simplificación, a pesar de que consideremos que es un campo amplio, lo cual conlleva ciertas dificultades a la hora de la interpretación de todos sus aspectos.

En segundo lugar, Mauss compara un tipo de sistema de prestaciones, denominado *potlatch*<sup>13</sup> por los pueblos aborígenes de la costa del Pacífico en el noroeste de Norteamérica. Concretamente Mauss nombrará a los Kwakiutl, Haida, Tlingit y Tsimshian que, de nuevo, cuenta cada uno con grandes aportes poblacionales y rasgos culturales que les son propios. Si bien la naturaleza del *potlatch* se mantiene prácticamente intacta en todos ellos, es impredecible el número de repercusiones que tendría en cada una de esas comunidades si no se tienen en cuenta las variables pertinentes.

Existe un tercer elemento que Mauss consigue poner en comparación directa con aquellos que acabamos de mencionar. En las conclusiones aparecen someramente analizadas una serie de civilizaciones históricas que consiguen poner el trazo cronológico, ausente hasta ahora. Mauss pone en cuestión diversas “costumbres *arcaicas*” (Mauss, 1954: 47; cursivas de la autora), como lo son el *nexum* de la antigua Roma, el *wadium* y el *gaben* germánicos, el *dhanadharma* de los códigos Brahmánicos del periodo clásico hindú, e incluso un concepto legal perteneciente a la antigua China (Mauss, 1954: 46-62). Este último aparece delineado en sólo dos párrafos y, al igual que los demás, es descrito como una versión antigua del sistema de prestaciones económicas que pretende definir en *Essai sur le don*, sin dar mayores detalles acerca de las particularidades dadas por aspectos geográficos, cronológicos o posibles relación entre unos y otros.

Así es como la conclusión de un ensayo antropológico de amplio impacto muestra su principal debilidad, al no saber englobar con precisión una amplia gama de sistemas de intercambio económico, con características similares, pero de naturalezas tan dispares que serían necesarios tantos ensayos como sistemas se encuentren para ser entendidos con claridad.

Nuestra mayor inquietud es la ausencia clara de menciones al antiguo Egipto. En 1922 el descubrimiento de la tumba de Tutankhamon había disparado la egiptomanía en

---

<sup>13</sup> Término tomado de los indios *Nootka* o Chinook (o Nuu-chah-nulth) de la costa del Pacífico noroeste en Canadá, que se utiliza para “regalo” (Cazeneuve, 1968: 30).

Europa, dando alas a numerosos estudios de variadas disciplinas que tomaban el país del Nilo como ejemplo ilustrativo. Mauss escribe el *Essai sur le don* en 1925, escasos tres años tras el acontecimiento en cuestión. Es extraño, por tanto, el vacío en cuanto a Egipto se refiere. Si bien el propio Mauss argumenta que solo ha escogido “los derechos en los que, gracias a los documentos y al trabajo filológico, [ha] tenido acceso a la conciencia de las sociedades mismas” (Mauss, 1954: 3), esta circunstancia da pie a que se abra un nuevo campo virgen en el que las teorías de Mauss puedan ser probadas en Egipto<sup>14</sup>.

### I.2.3 Protagonistas del regalo

Dentro de *Essai sur le don*, Mauss se apoya sobre análisis de tipo antropológico para dar una explicación sociológica a una serie de actitudes humanas. De esta manera está dando una validez científica a su argumento a través de la demostración. Mauss expone su hipótesis sobre el origen del contrato<sup>15</sup> en los intercambios aparentemente altruistas observados en sociedades que denomina *arcaicas* (cursivas de la autora). Estas se reparten entre los archipiélagos melanesio y polinesio y la costa noroccidental de América del Norte.

El caso más característico estudiado por Mauss con respecto a los sistemas de intercambio de prestaciones es el del *potlatch*, practicado por las tribus Tlingit y Haida de Alaska, Tsimshian y Kwakiult de la Columbia Británica, entre otras. Se trata de una forma básica de intercambio entre grupos sociales, que aún así contiene elementos determinantes que la distinguen de otras. El *potlatch* es la forma que Mauss considera más avanzada de los sistemas de intercambio que analiza. El término se convierte,

---

<sup>14</sup> Igual de sorprendente es que en el volumen dedicado enteramente al estudio de sistemas de intercambio de regalos en la antigüedad, editado por Michael Satlow, cuyo primer capítulo es un análisis de la teoría de Mauss, no exista un solo capítulo dedicado al antiguo Egipto. *The Gift in Antiquity* (2013) hace un recorrido por distintos ámbitos públicos y privados de las civilizaciones grecorromana hasta la bizantina cristiana, abriendo para nosotros el camino y la razón de esta tesis.

<sup>15</sup> La mayor parte de la investigación en antropología económica de los últimos cincuenta años se ha dedicado a la distribución más que a la producción. La realidad es que muchas de las sociedades consideradas “primitivas” a finales del siglo XIX y comienzos del XX, las cuales carecían de dinero, sí contaban en cambio con elaborados sistemas de distribución de bienes. Ello llevó a encendidos debates acerca de si la tecnología, la organización social o la población son la fuerza impulsora del sistema económico (Barfield, 2001: 66-69).

dentro del ensayo, en sinónimo de “intercambio de regalos” o de “sistema de intercambios” (Mauss, 1954: 3-5).

Mauss define el *potlatch* a través de sus dos secciones principales, que son: en primer lugar, el intercambio de regalos, y, en segundo lugar, el carácter agonístico. El intercambio de regalos se define como “un regalo dado por un regalo recibido”. El carácter agonístico se traduce en la rivalidad entre las distintas partes involucradas en el acontecimiento, a menudo en forma de combates directos entre individuos que pretenden restablecer su honor y prestigio en la jerarquía de su clan. De hecho, es esencial entender el *potlatch* diferenciándolo del resto de sistemas que estudiaremos por esta particularidad.

El regalo del *potlatch* se intercambia entre los jefes y miembros destacados de cada clan, en ocasiones significativas como nacimientos, matrimonios o fallecimientos. Los banquetes y celebraciones forman parte de los regalos ofrecidos por el clan que recibe a los clanes visitantes. La defensa del honor y el prestigio personales se manifiestan en lo que Mauss denomina “guerra de riquezas” (Mauss, 1954: 34), de tal manera que el hombre que más gasta<sup>16</sup> es el que resulta vencedor. Honor, prestigio, rivalidad, son prácticamente constantes que aparecen en casi todos los contextos sociales estudiados por Mauss, como si hubiese una necesidad imperante de implicarse personalmente en dichos intercambios, que no dejan de ser una forma de socializar para aquellos que los practican.

Efectivamente, son varias las comunidades isleñas del océano Pacífico que muestran sistemas de intercambio de regalos similares al mencionado *potlatch* Mauss se basa en estudios previos de antropólogos de la talla de Bronislaw Malinowski para continuar su análisis de las formas de intercambio en una variedad de sociedades representativas. En concreto se refiere a diversos archipiélagos o islas de la Polinesia y la Melanesia (ver Ilustración 1), especificando el lenguaje utilizado y las fórmulas específicas de cada una de ellas y que se reconocen como variantes de los sistemas de intercambio.

---

<sup>16</sup> En ocasiones de banquetes rituales, se puede entender también el regalo en términos gastronómicos: el que más consume, ya sean alimentos o bebidas alcohólicas, es el vencedor. Otras interpretaciones alternativas a este acto incluyen la destrucción ritual de riquezas como muestra de opulencia (ver nota 18).



bosque y de la caza que contiene” (Mauss, 1954: 8; Sahlins, 1977: 168). Podríamos interpretar *Hau* como una fuerza espiritual o *mana*. En este caso, la intervención de lo sobrenatural es la justificación de la necesidad u obligación de devolver un regalo recibido. El *Hau* es el espíritu dador del regalo. El receptor está obligado por el espíritu del dador, el *Hau* de un *taonga*, y este siempre tiende a volver a su punto de origen. De este modo se convierte en fuerza impulsora del sistema de regalos recíprocos y constantes.

El uso que hace Mauss del *Hau* como excusa para explicar la perpetuidad de los sistemas de intercambio de regalos será duramente criticado por sus seguidores. Lévi-Strauss (1987: 47-49), por ejemplo, dirá que el *Hau* no es más que lo que una persona llega a creer que es la razón del intercambio y, por tanto, que Mauss demuestra su ingenuidad ante este asunto. Por otro lado, Marshall Sahlins comprende que el *Hau* no es la razón del intercambio sino el producto del mismo (Sahlins, 1977: 172-187). En cualquier caso, la particularidad espiritual del intercambio maorí da pie a Mauss para estipular los dos primeros pasos de los sistemas de prestaciones. Estos son la obligación de dar regalos y la obligación de recibirlos.

Continuando con su análisis, Mauss nos acerca a las islas Andamán del Golfo de Bengala, en el océano Índico, donde existe un sistema de intercambio de regalos basado únicamente en la generosidad. Mauss propone el término “rivalidad amistosa” (Mauss, 1954: 18), un oxímoron que define la relación que mantienen los habitantes de las islas entre ellos gracias a dicho sistema. Este tiene la finalidad de crear lazos de amistad, es decir, contratos a largo plazo que implican el intercambio de regalos de manera prolongada. Cada hombre y mujer que participa en el intercambio trata de superar a los demás en generosidad, atendiendo a la calidad o cantidad que devuelve.

Finalmente, Mauss habla de cuatro sociedades de la Melanesia y de sus sistemas de intercambio. Se trata del *pilu-pilu* de Nueva Caledonia, el *kula* de las islas Trobriand, en la costa oriental de Papúa Nueva Guinea, el *kerekere* de las islas Fiyi y el *moka* de Papúa Nueva Guinea (Mauss, 1954: 19-30). De todos ellos el *kula* es el más complejo y de lejos el más conocido, puesto que fue Bronislaw Malinowski el primero que lo describiera en *Argonautas del Pacífico Occidental* (1922).

El *kula* es un sistema que engloba comercio inter-tribal e intra-tribal junto con casi todos los aspectos del *potlatch*. En este ciclo dual de intercambios, los jefes envían collares de nácar rojo y brazaletes de nácar blanco en dirección contraria a las agujas del reloj, ganando prestigio por el control que ejercen sobre estos artículos, valiosos por su introducción ritual en los ciclos de intercambio (Bartfield, 2001: 363). A lo largo del año, los trobriandeses se preparan para emprender una expedición marítima a gran escala, en la cual intercambiarán, en las islas vecinas, tanto objetos de carácter ritual y puramente decorativos a la vez que todo excedente, alimentarios y de materias primas, de la temporada. La preparación, las celebraciones a la partida, el viaje y el retorno son acontecimientos dentro de la vida diaria de los trobriandeses, momentos esenciales que marcan el paso del tiempo y la continuación de las tradiciones ancestrales (Malinowski, 1986; ver nota 26).

El *kula* es aristocrático, es decir que se reserva su práctica a los jefes y miembros destacados del grupo, mientras que el *gimwali*, el “intercambio directo de bienes útiles” (Mauss, 1954: 20), es más inclusivo. En él participan todos los miembros productivos de la comunidad. Con términos específicos para el tipo de moneda usada según la ocasión, los regalos que se dan y los regalos recibidos, así como leyendas que cuentan el origen mitológico y el porqué del *kula*, es evidente que se trata de una ocasión celebrada y esperada por los trobriandeses, que dependen de los provechosos intercambios del *gimwali* para sustentar y complementar su economía.

El caso del *kula* es característico por realizarse a gran escala, a nivel inter-tribal, participando numerosas tribus de diversas islas. *Kula* significa “anillo” y el intercambio se produce en sentido circular, gracias al transporte por mar de aquellos implicados, en barcas que construye toda la tribu. En estos intercambios siguen presentes los dos elementos principales, que son la obligación del regalo y el prestigio obtenido gracias a este. Los intercambios se producen dentro de un sistema organizado que une a individuos de manera prolongada y creando así lazos contractuales a lo largo de islas y comunidades distintas.

#### I.2.4 Temas secundarios y reflexión

Marcel Mauss expone en su monografía *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* el sistema de prestaciones económicas presentes en varias sociedades de Norteamérica y del Pacífico. El objetivo principal del ensayo es estudiar y analizar el concepto de obligación económica (Mauss, 1954: 1-2). Este concepto es usado por Mauss para definir una serie de intercambios sociales e interpersonales observables en diversas comunidades humanas en distintos momentos históricos. La obligación económica es la noción que liga a diferentes pueblos del Pacífico y de Norteamérica a ojos de Mauss.

Mauss define los intercambios en base a las diferentes acciones que los individuos involucrados en el mismo tienen que realizar. Se trata de una manera de analizar los eventos que se asemeja al estructuralismo<sup>17</sup>, que posteriormente pondrá en boga Levi-Strauss dentro del panorama de la antropología. Únicamente mediante la observación y la comparación de unas sociedades con otras, Mauss saca como conclusión que los sistemas de intercambio de prestaciones se conforman en base a un número preciso de gestos. Así consigue determinar cuáles son las operaciones concretas que se deben realizar para que un intercambio tenga lugar de manera correcta en cualquier contexto.

Tres son las acciones que Mauss propone como específicas de los sistemas de intercambio de prestaciones. Las dos primeras son aquellas que dan lugar al propio sistema, es decir, la obligación de dar y la obligación de recibir. Lo que se da ha de ser recibido, de tal manera que siempre son dos los intervinientes en el sistema (Mauss, 1954: 10). Estos pueden ser individuos o bien grupos enteros, o incluso individuos reconocidos como representantes de tales grupos, como ocurre con el carácter aristocrático del *kula*.

Un factor que demuestra la autoridad con la que Mauss argumenta sus tesis es el uso del concepto de obligación, enmascarado dentro del altruismo y generosidad

---

<sup>17</sup> Método, estilo estético-analítico y postura filosófica articulados en torno a la obra del antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), el estructuralismo deriva de la lingüística estructural de Ferdinand Saussure y de Roman Jakobson, de la sociología durkheimiana de Marcel Mauss y de estructuras más profundas en la geología, el marxismo y el psicoanálisis. Lévi-Strauss aplicó su método estructural a los sistemas de parentesco (1962, 1967) en Australia y en el sur y sureste de Asia (Barfield, 2001: 247).

aparentes de ciertos intercambios. Se trata por tanto de una imposición moral que Mauss asimila dentro del sistema de intercambio de prestaciones.

Para explicar tales obligaciones Mauss acude a la psicología. Mauss analiza una serie de conductas que son propias de sociedades tan alejadas unas de otras haciendo uso de explicaciones que aplica al conjunto de experiencias humanas. La obligación de dar es, para Mauss, una necesidad, de tal manera que, al hacerlo, el individuo que la realiza llegue a ser visto de manera favorable por el grupo (Mauss, 1954: 11). El instinto de querer pertenecer al grupo, de ser aceptado y reconocido por él forma parte de las características de la especie humana. Así, negarse a dar es probablemente el equivalente a un aislamiento autoimpuesto.

En términos concretos, cuando un individuo se niega a dar a otro, o rechaza dar una invitación, lo que está negando es iniciar una relación, un vínculo. Del mismo modo, cuando un grupo se opone a dar a otro, esto se puede considerar una declaración de guerra (Mauss, 1954: 11-12). La obligación de recibir no es menos importante que la primera. De manera similar, rechazar lo recibido conlleva mostrar disgusto o desconfianza. El resultado esperado será la desvinculación con el otro, o con el grupo.

Si entendemos todas las sociedades humanas como el subproducto de una serie de conductas que son propias de nuestra especie, la línea de pensamiento de Mauss cobra sentido. La voluntad de socializarse es propia de la especie humana como mecanismo de supervivencia, del tal modo que un sencillo gesto como el de dar se puede convertir en determinante para que un individuo llegue a formar parte intrínseca de un grupo, y entonces tener mayores probabilidades de subsistir. Es así como se entiende que las acciones que conforman el sistema de intercambio de prestaciones sean definidas como “obligaciones”.

La tercera obligación es la de devolver. En un contexto de intercambio de regalos es necesario que el que haya recibido algo dé a su vez algo a cambio. Solo de esta manera podremos calificar tal conjunto de acciones como un “intercambio”. La devolución del regalo puede consistir en un objeto de similares características a lo recibido o bien de acciones destinadas a atestiguar la idoneidad de uno. Dentro de estas acciones puede estar la destrucción sacrificial de objetos, o bien de alimentos, del mismo modo que ocurriría en un banquete en el que se consume la parte que se equipara



al regalo recibido. Sin embargo es más común la reciprocidad en el intercambio de regalos, en cuyo caso se puede esperar un interés aplicado al valor de aquello dado (Mauss, 1954: 40). Se esperará que el regalo devuelto sea algo mayor, en calidad o en cantidad, al dado en primer lugar. En esencia, es imperativa la devolución de lo recibido, pues es lo que fomenta la circulación de bienes y el mantenimiento del sistema.

En Samoa y en Nueva Zelanda, como hemos observado anteriormente, la motivación que se esconde detrás de la circulación obligatoria de riquezas, tributos y regalos es la autoridad y prestigio que se concede al donante original (Mauss, 1954: 10). Del mismo modo, en Norteamérica Mauss nos descubre un sistema de intercambio de prestaciones que se presenta bajo la misma apariencia, manteniendo los elementos de dar, recibir y devolver dentro de los grupos en que se estructura la sociedad, pero añadiendo un aspecto agonístico que lo diferencia de aquellos del Pacífico. En esencia, se trata de intercambios en los cuales la motivación principal es el beneficio personal pero cuyo resultado final favorece al grupo al completo.

En el *potlatch* de Norteamérica, los intercambios de presentes se realizan en ocasiones especiales, estrechamente relacionados con competiciones individuales de demostración de fuerza, con el propósito de exaltar el prestigio del donante. Es lo que se llama el carácter agonístico del *potlatch*. Se espera de los participantes que respondan activamente al desafío de los contrincantes a riesgo de sufrir una humillación. Las celebraciones que engloban estos eventos incluyen la donación de grandes posesiones, y en ocasiones su destrucción<sup>18</sup>. Se trata de una especie de guerra de riquezas en la cual el más osado es, a fin de cuentas, el más valiente. Los objetos de intercambio no se ciñen exclusivamente a bienes y riquezas, sino también al reconocimiento mutuo, ceremonias, rituales, entretenimientos, mujeres<sup>19</sup>, bailes y banquetes, así como cooperación y auxilio militar.

---

<sup>18</sup> La destrucción de riquezas, el consumo de alimentos en grandes cantidades, son aspectos que definen el sacrificio ritual, presente en muchas religiones y cultos de todo el mundo. En sentido más estricto se especifica a veces con la expresión “sacrificio de sangre”, mientras que cuando se trata de bienes suele decirse más bien “ofrenda” (Barfield, 2001: 551).

<sup>19</sup> En los sistemas de matrimonios recíprocos, se transfieren cónyuges entre grupos de parentesco o clases. A menudo, si es androcéntrico se describe como “intercambio de mujeres” (Barfield, 2001: 362)

Dentro de este contexto, Mauss define lo que denomina como “sistema de prestaciones totales”. El *potlatch* se configura dentro de una serie de rituales religiosos, sociales y económicos que unen a toda la comunidad. Tiene como objetivo el intercambio de prestaciones, es decir, de bienes y servicios de manera recíproca. Es además una manera de generar beneficios y rentabilidad a partir no solo de los intercambios materiales que se realizan, sino también del honor y prestigio, que se acumula o se pierde como cualquier otro bien tangible. Es un sistema que supone seguir una serie de reglas que cumplen un propósito para con el conjunto de la sociedad en que se efectúa. Y, finalmente, es “total” pues no solo afecta al ámbito social y económico de la sociedad sino también al religioso, legal, moral y ético.

### I.3 Qué es realmente el regalo<sup>20</sup>

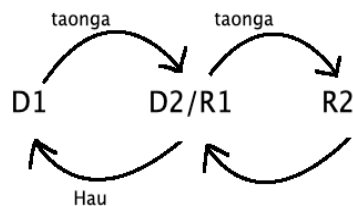
Hasta ahora hemos considerado el regalo como un intercambio en el que participan al menos dos entidades, pudiendo ser dos individuos o bien dos grupos sociales organizados en torno a sendos jefes, siendo estos los que realizarán el intercambio. Y es que el intercambio no es más que un elemento más que usa la sociedad para delinearse y conformarse, para estrechar vínculos y para hacerlos duraderos. En todo intercambio el número de participantes ha de ser siempre igual o mayor a dos, de modo que cualquier transacción llevará indudablemente a la socialización.

Mauss descompone los procesos de reciprocidad presentes en los intercambios de presentes en tres etapas diferenciadas. En primer lugar se sitúa la obligación de dar, seguida de la obligación de recibir. Estas dos primeras fases son esenciales y se observan en todas las sociedades analizadas como las iniciadoras del sistema de intercambios. Sin embargo, la obligación de devolver, la tercera etapa del proceso, plantea en Mauss una pregunta muy concreta: “¿Qué fuerza existe en la cosa dada que obliga a quien la recibe a una retribución?” (Sahlins, 1977: 167).

---

<sup>20</sup> El concepto de “regalo” utilizado por Mauss, sinónimo de “ofrenda”, “donación”, es decir “algo que se otorga” en la lengua española, indica aquí esencialmente lo que él mismo llama “sistema de prestaciones total”, un sistema de intercambio de regalos que se refleja de un modo u otro en todos los ámbitos de la sociedad en la que se desarrolla.

A lo largo de su descripción de los sistemas de prestaciones, Mauss llega a considerar el sistema denominado *taonga* por los maorís de Nueva Zelanda. En él el *Hau* o *mana* tenía una importancia destacada, puesto que era la fuerza que los propios individuos otorgaban al objeto intercambiado y que hacía que se reprodujese el ciclo de dones y contradones. En consideración con las tradiciones maorís, un regalo o *taonga* ha de estar en constante movimiento y no puede permanecer en las mismas manos durante mucho tiempo (Sahlins, 1977: 171). Además, el *Hau* ha de ser devuelto, puesto que el propósito de su existencia misma, como espíritu de la cosa intercambiada, es regresar a su lugar de origen. De este modo el primer receptor (D2/R1; ver Ilustración 2) se encontrará en un dilema complejo ya que, por un lado, debe de alguna manera devolver el *Hau* al dador original (D1), y, por otro lado, debe deshacerse del *taonga* recibido. Se hace necesaria la participación de un tercer individuo (R2) que reciba el *taonga*, iniciando así un nuevo ciclo afín de intercambios.



**Ilustración 2:** Esquema del sistema del *taonga*. D1 corresponde al dador original; D2/R1 al receptor inicial convertido en segundo dador; R2 al segundo receptor. Fuente : Mauss (1925). Elaboración propia.

En la vida real, la propia naturaleza del *Hau*, su origen pragmático, cultural o moral no tienen mayor repercusión en el desarrollo de las teorías antropológicas o sociológicas sobre el funcionamiento de los intercambios de presentes. En tanto en cuanto el *Hau*, el *mana* o concepciones similares tengan una función específica dentro de la sociedad que lo adopta, siempre tendrán validez, pero no trascendencia. En este caso la función es la de asegurar la continuación del sistema de intercambio de presentes, de tal manera que se repitan dichos intercambios entre los distintos individuos. El sistema en sí tiene su propia función socializadora, así como su explicación económica.

Por una parte, la reciprocidad ejercida durante los intercambios depende en gran medida de las relaciones solidarias que se establezcan entre los propios individuos que la practican. La supervivencia del grupo depende de sus miembros y de que las relaciones establecidas entre ellos sean estables. En este sentido el regalo es social y además es socializador. Necesita de la sociedad para existir pero también propicia que dicha sociedad continúe existiendo. La función económica del regalo se ve aún más manifiestamente tras el análisis del *kula* y del *potlatch* (Harris, 1983: 421). En ambos casos los intercambios de regalos se dan como excusa para la realización de negocios a mayor escala y con mayores beneficios para los implicados. Se intercambian mercancías de todo tipo además de los bienes preciosos considerados sagrados por todos los miembros del grupo.

Por otro lado, las relaciones que se establecen a través del regalo deben ser funcionales y estables, además de desiguales. En este sentido se verá que el regalo, tanto en su carácter agonístico reflejado en los enfrentamientos personales de las ceremonias del *potlatch*, como en la exclusividad de los intercambios *kula* dentro de los círculos aristocráticos, representa en cierto modo la performatividad del poder establecido. Las élites utilizaran el regalo como forma de exhibición de su poder. Los collares y pulseras de conchas que se intercambian en el *kula* son exhibidos por sus poseedores en ceremonias y celebraciones, y la historia del objeto es contada a todo el grupo, del mismo modo que el hijo del jefe participará en combates con motivo del *potlatch* para consolidar su posición como el más fuerte, y por tanto que su clan sea el merecedor de más prestigio. En los intercambios de regalos siempre habrá un ganador, una figura que emerja como dominante en el proceso, hasta el momento en que el regalo sea devuelto y por tanto se invierta la distinción honorífica.

La teoría esbozada por Mauss en *Essai sur le don* supuso un avance para la sociología como disciplina, puesto que llegó a sentar las bases de su fundamento y metodología. A pesar de haber sido un autor poco prolífico, gran parte de su obra se enmarca en conjunto con la de Durkheim. Mauss fue heredero de Durkheim en muchos aspectos. Uno de ellos fue el desarrollo de un método propio para la sociología. Asimismo, introducirá una forma nueva y superior de análisis funcional. Se trata de la creación del concepto de “fenómeno social total” (Mauss, 1954; 1).

Las semejanzas entre el *modus operandi* de Mauss y el método de Durkheim se encuentran principalmente en la reducción de los fenómenos complejos a sus elementos subyacentes (Harris, 1983: 417-418). Mauss consigue discernir entre las formas elementales de los sistemas de intercambio de presentes, tal y como en su momento Durkheim había establecido *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>21</sup>. Uno de los grandes aciertos de Mauss es conseguir resumir todas las variedades existentes de prácticas de intercambio, *potlatch*, *kula*, *moka*, o *taonga* entre otros, a sus componentes fundamentales (Harris, 1983: 421). Todos los sistemas que analiza son similares y él es capaz de encontrar esas similitudes, esos compuestos que son únicos y definitorios, y que todos comparten. Entre ellos se encuentra el que todo tipo de instituciones se encuentren reflejadas de manera simultánea, tanto religiosas como legales, morales y económicas, dando significado a la idea de “total”.

Es preciso indicar que, en todos los tipos de intercambio, el que incluye a mujeres como sujetos del intercambio es de los considerados más eficaces. Se puede considerar a las mujeres como el regalo máspreciado que un grupo social puede dar a otro (Harris, 1983: 424). La inclusión de la mujer dentro de las prestaciones totales puede causar recelo por la mera idea de tratar a las mujeres como “bienes de consumo”. En estos términos nos enfrentamos a una separación funcional entre lo social y lo económico, entre las relaciones sociales (parentesco) y las económicas (compra-venta).

La idea de prestación total pretende justamente lo contrario: incluir tanto lo social como lo económico en la comprensión de un fenómeno complejo como es el intercambio matrimonial o intercambio de mujeres (Sahlins, 1977: 200-201). El concepto de “prestación total” es de hecho el instrumento que, según M. Sahlins, Mauss y posteriormente Lévi-Strauss emplearán para poder referirse a los objetos de intercambio independientemente de su naturaleza, función o significado para la sociedad en la que se insertan. Hay que entender que, tal y como explica Sahlins que “no es que las operaciones comerciales fueran aplicadas a las relaciones sociales, sino que las [esferas social y económica] no estuvieron en los comienzos completamente separadas” (1977: 201). Es por tanto completamente plausible una interpretación en la cual matrimonio e intercambio económico esté equiparados.

---

<sup>21</sup> Ver capítulo II.1 para otras similitudes entre los desarrollos teóricos de Durkheim y Mauss.

Sin embargo no hay que caer en la consideración errónea de que un intercambio matrimonial será fruto de un acuerdo equilibrado. La asimetría es la característica definitoria de las transacciones matrimoniales, pues se trata de una transferencia de elementos incomparables en valor. Las mujeres se cambian por riquezas al igual que el *tonga* se cambia por el *oloa* en Samoa, pero el valor de transferencia en ningún momento será equivalente ni total (Sahlins, 1977: 242). Existen varias posibilidades, como el intercambio simétrico, es decir de cosas de la misma clase, o bien mantener la esperanza de que, transcurrido el tiempo, el intercambio entre los dos grupos implicados se haya equilibrado. Lo más común es que el grupo que ha recibido a una mujer en primer lugar dé a su vez a otra mujer en la siguiente generación, creando por tanto una “expectativa de deuda” (Sahlins, 1977: 243), la cual debe ser recompensada con el tiempo. No obstante, el sistema de alianza así formado se mantendrá la mayor parte del tiempo en desequilibrio.

Un paso importante dentro de la investigación de Mauss en el campo de la sociología fue conseguir una aproximación a la psicología (Harris, 1983: 419). Mauss comprendía que interpretar las sociedades desde focos distintos permite obtener una visión de conjunto más completa. De este modo, un sistema de intercambio de regalos se convierte en algo más que en la creación de lazos entre distintos grupos para ser vistos como una herramienta de supervivencia de dichos grupos. La creación de lazos permite al grupo sobrevivir hasta la siguiente estación gracias a los bienes y objetos conseguidos mediante los intercambios. En las sociedades actuales seguimos realizando intercambios de presentes en ocasiones señaladas, con el objeto principal de reforzar los lazos que mantenemos con familiares y amigos, es decir, con los miembros de nuestro círculo cercano.

El concepto de regalo que introduce Mauss será esencial para el desarrollo de la sociología y de la antropología en el siglo XX. Se trata de una idea muy sencilla y a la vez compleja que nos permite ahondar en el análisis total de las sociedades humanas. Consideramos el regalo una herramienta de la supervivencia de la humanidad como especie, lo cual lo hace indispensable, y como una herramienta de exhibición del poder. Y es que la humanidad es social y no hay forma más clara de ser social que compartir.

## II. Influencias en la teoría del regalo de Marcel Mauss

La cuestión de la existencia de una economía natural, es decir, un proceso anterior a una evolución de un sistema protoeconómico, aparece en el ensayo de Mauss como un asunto resuelto. Mauss afirma que la economía del intercambio de regalos no llega a conformarse dentro de los principios de dicha economía natural (Mauss, 1954: 69-71). Para sustentar dicho argumento, toma la palabra de Malinowski sobre las economías primitivas y diversas nociones asociadas a ellas. Franz Boaz, James Frazer y Bronislaw Malinowski, entre otros, son esenciales para comprender el regalo de Mauss, al igual que lo fueron para el propio sociólogo a la hora de realizar sus investigaciones.

Para Mauss no hay ninguna discontinuidad entre los materiales etnográficos y la literatura de las civilizaciones antiguas, hasta tal punto que una reflexión teológica de los maorís, transcrita por un etnólogo, es puesta al mismo nivel que una saga escandinava o una epopeya en sánscrito (Trautman, 1986: 649). El acceso a las fuentes primarias era esencial para Mauss, como lo es para cualquier etnólogo. En su ensayo sobre *Las reglas del método sociológico* (1895), Durkheim ya hablaba de la sociología como una ciencia y de la necesidad de utilizar los métodos científicos reconocidos para hacerla lo más cercana posible a las ciencias exactas. Entre dichos métodos, la comparación de fuentes era una de las posibilidades de análisis que aportaba credibilidad a la sociología<sup>22</sup> (Durkheim, 2001: 133-135).

---

<sup>22</sup> Como segunda posibilidad, y probablemente la que avalaba la sociología como una ciencia social, era el método de las variaciones concomitantes, descrito por John Stuart Mill en 1843 y utilizado principalmente en biología. Este método postula que, si un fenómeno varía de alguna manera particular, es causa o efecto de otro fenómeno que varía de la misma o de otra manera, pero concomitantemente. Dicho de otra manera, si en un fenómeno (en el caso de la sociología, un hecho social) varía una de las circunstancias y, de forma proporcional, varía también el fenómeno, dicha circunstancia es la que causa el fenómeno.

De manera somera, analizaremos las similitudes entre la epistemología de Durkheim y la de su sobrino Mauss, para a continuación tratar de establecer los límites generales de la aportación de los estudios antropológicos de Malinowski en la obra de Mauss. Finalmente será necesario igualmente observar la manera en la que Lévi-Strauss retoma la teoría del regalo de su maestro con resultados académicos determinados por el desarrollo del estructuralismo como una de las líneas de pensamiento más destacadas de la sociología durante el siglo XX.

## II.1 Émile Durkheim y la base del concepto de solidaridad

Mauss fue un alumno privilegiado de Durkheim<sup>23</sup>, tanto en la vida académica como en la vida privada, a la vez que bebía de toda su filosofía, colaborando en algunas investigaciones y artículos que le ayudarían a enfocar su carrera hacia la sociología. Así, es fácil encontrar temáticas comunes en ambos ideólogos, si bien sus principales líneas de investigación diferían en cuanto a temáticas de base. Si Mauss es conocido por estudios sobre antropología económica, como el del concepto y naturaleza del intercambio, Durkheim lo es por el desarrollo de la ciencia sociológica y por tratar temas de esa índole, como el suicidio o el origen del pensamiento religioso.

Durkheim no excluye la actividad económica y la noción de valor económico de la discusión sobre el origen de las creencias religiosas. En *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) aparecerá la idea de *mana*, presente también en la descripción del *potlatch* que hace Mauss, como determinante para entender las religiones totémicas que detalla Durkheim. El *mana* melanesio, como el *wakan* de los Sioux o el *orenda* de los Iroqueses, es una fuerza inmaterial e incommensurable, presente en todas o casi todas las cosas y seres, a la que se destinan ritos mágicos y religiosos. Durkheim compara el *mana* con el valor económico de las cosas, ya que la riqueza puede conferir *mana* (Durkheim, 1968 : 598; Mauss, 1954: 70). Eso quiere decir que existe un lazo entre ambos conceptos, aunque hasta el momento no se ha ahondado más sobre este tema.

---

<sup>23</sup> Ya hemos hablado de la relación personal compartida entre ambos ideólogos en el capítulo anterior (ver I.1).



En su afán por dar a la sociología un método y un cuerpo, Durkheim estaba muy influenciado por la metodología y los procedimientos empleados por los pioneros de las ciencias sociales y humanas, como Numa Denys Fustel de Coulanges y Auguste Comte, como no podía ser de otra forma. Su definición del “hecho social”, entendido como ente o cosa observable independiente respecto a las conciencias individuales (Durkheim, 2001: 35-44), permitió a la sociología desarrollarse como ciencia autónoma. En especial fue el hecho de haber sido un racionalista autoconvencido lo que le impulsó a seguir con el desarrollo de la sociología, y a llevar la aplicación sistemática del método científico, el método de la razón, a diversos aspectos inusuales de la vida social, como el suicidio<sup>24</sup>, el crimen o la religión (Lukes, 1984: 74). Posteriormente será Mauss quien acuñe el término “hecho social total” para definir un fenómeno que tenga expresión en todas las instituciones, legal, moral, religiosa, económica.

En *La división del trabajo social* (1893) Durkheim se pregunta sobre las sociedades industrializadas y las consecuencias que el desarrollo de estas había tenido en las décadas anteriores sobre la cohesión de la sociedad moderna. La discusión principal gira en torno a los fundamentos jurídicos y morales que configuran las sociedades. Dice Durkheim que “todo precepto jurídico puede definirse como una regla de conducta sancionada” (1987: 80). Desde este punto de vista se puede interpretar que toda regla jurídica, así como las sanciones que imponga, tienen una función social esencial que es la de establecer unos límites morales a los actos de los hombres.

Respecto a las reglas jurídicas, Durkheim propone una distinción de las sanciones propuestas por estas, sea cual sea el estado u organismo que las imponga. Por un lado están las sanciones que tienen por objeto perjudicar de alguna manera al agente que recibe tal sanción. En este sentido, se entiende todo aquello que implique una disminución de la fortuna, el honor, la vida, la libertad o la propiedad del agente. Este tipo de sanción está destinada a tener un efecto moral y, en cierto modo, constructivo e incluso didáctico. Por otro lado, están las sanciones que no implican el sufrimiento del agente y que consisten únicamente en el restablecimiento del orden; el poner las cosas en su sitio (Durkheim, 1987: 81).

---

<sup>24</sup> *Le suicide* (1897) es una de las obras culmen de Durkheim, que trata el tema desde el punto de vista de la tasa anual de suicidios y da explicaciones desde la lógica y la razón de tales datos, muy diferente por ejemplo al ensayo de Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (1942), que forma parte de su ciclo sobre la teoría del absurdo, y donde la argumentación sobre el suicidio lleva a la pasión y no a la razón.

De este modo, el derecho, es decir, el conjunto de reglas que rigen las relaciones humanas en una sociedad, reproduce las formas principales de la solidaridad social (Durkheim, 1987: 79). En opinión de Durkheim no es posible entender la solidaridad sin entender los principios jurídicos por los que se rige una sociedad. Así pues, Durkheim nos hace conocer dos tipos de solidaridad, que se definen concretamente por el tipo de regla jurídica a la que se adscribe. En términos más simples, cada tipo de solidaridad corresponde a un tipo de sanción, la que sería impuesta en caso de que se rompiera la regla correspondiente. El primer tipo de solidaridad es aquel cuya ruptura constituye un crimen (Durkheim, 1987: 83). Sin duda hay crímenes de distinto grado, siendo la pena aplicada a cada caso correspondiente a tal grado. Eso sí, todos tienen en común el haber sido perjudiciales para la sociedad. Evidentemente, es necesario aquí abrir un paréntesis para todos aquellos actos que, sin ser perjudiciales directamente para la sociedad, sí son mirados como criminales. Durkheim incide en este hecho, en especial cuando se trata de cuestiones de reglamentación del rito o de la práctica religiosa.

Sobre este tema podemos destacar el siguiente párrafo:

*“El hecho de tocar un objeto tabú, un animal o un hombre impuro o consagrado, de dejar extinguirse el fuego sagrado, de comer ciertas carnes, de no haber inmolado sobre la tumba de los padres el sacrificio tradicional, de no pronunciar exactamente la fórmula ritual, de no celebrar ciertas fiestas, etc., etc., ¿por qué razón han podido constituer jamás un peligro social?” (Durkheim, 1987: 85-86).*

Siguiendo el razonamiento de Durkheim, el crimen en este contexto concreto se define como una ofensa a los sentimientos colectivos. Estos “sentimientos colectivos” son, para Durkheim, difíciles, por no decir imposibles de definir. Habría que singularizar cada uno de los sentimientos de acuerdo con la ofensa en cuestión (Durkheim, 1987: 92). Proponemos denominar estos sentimientos como altruistas, sentimientos compartidos por todos los individuos de la sociedad de procurar el bien ajeno y, por ende, el bien común. Estos mismos sentimientos son universales a todos los miembros de la sociedad, razón por la cual la pena impuesta sea intensa, puesto que pretende aplacar los deseos de *vendetta* de esta misma (Durkheim, 1987: 117).

La solidaridad en tanto en cuanto responda al bien de la comunidad, representada por sentimientos comunes a todos y cada uno de los individuos que la

componen es la que se define en definitiva por la primera de las reglas jurídicas. En palabras de Durkheim, se trata de una solidaridad social, que depende de la integración social, de la extensión de la vida social y de lo reglamentada que se encuentre la conciencia común (Durkheim, 1987: 128).

El segundo tipo de solidaridad, que Durkheim denomina solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica, es aquella cuya sanción es restitutiva, y basta para mostrar que es de una especie muy diferente. El derecho solo impone al agente su sometimiento, sin proporcionarle necesariamente sufrimiento alguno (Durkheim, 1987: 131). Nada tiene en común con la solidaridad social pues su acción se reduce a las relaciones de unos individuos con otros, en contextos o acontecimientos generalmente de ámbito privado.

Las reglas jurídicas que rigen en este tipo de derechos tienen por objetivo principal diferenciar las partes aludidas, señalando claramente los límites y barreras entre ellas. Esto es, para que resulte más simple, el retornar al orden o a un estado anterior de las cosas. Señala Durkheim que, por lo tanto, no se trataría de un tipo de solidaridad simple, sino de una especie de solidaridad negativa (Durkheim, 1987: 141). Los sentimientos que rigen esta solidaridad son más próximos al egoísmo que al altruismo, escapando de una conciencia colectiva. Y es esta diferencia, la de sociedad como colectivo y como conjunto de individuos, la que le permite a Durkheim asegurar que sociedad e individuos son dos fuerzas opuestas y, por lo tanto, una solidaridad no puede crecer en el mismo tiempo y espacio en que crece la otra (Durkheim, 1987: 152).

## II.2 Bronislaw Malinowski y *Argonautas del Pacífico Occidental*

El legado más perdurable de Bronislaw Malinowski es el establecimiento del trabajo de campo como método básico de recogida de datos en antropología. Su metodología se basaba en el trabajo a largo plazo en una sola comunidad, abandonando las exploraciones y comparaciones diacrónicas de sus predecesores. Es también relevante su antihistoricismo y el que alejara la antropología de la historia durante al menos una generación, de modo que se tuviera presente el recurso temporal que viene implícito del

estudio de una sola comunidad (Barfield, 2001: 402-404). Aunque su enfoque influyó negativamente en su trabajo teórico, haciéndole generalizar al resto de la humanidad, sí fue clave para el desarrollo de la escuela funcionalista.

Entre sus trabajos de campo destaca *Argonauts of the Western Pacific*<sup>25</sup> (1922), sobre las comunidades de las islas Trobriand, donde desarrollaría su método. En el prólogo a *Argonautas*, James Frazer comenta de B. Malinowski lo siguiente:

*“Ha vivido durante muchos meses como un indígena entre los indígenas, observándolos diariamente en sus trabajos y diversiones, conversando con ellos en su propia lengua y deduciendo todas las informaciones de las fuentes más seguras: la observación personal y los relatos directamente escuchados de los nativos, en su propio idioma y sin mediación de interprete”* (1986: 1).

Y añade que el trabajo de Malinowski no es mera descripción de los procedimientos de intercambio, sino que trata de penetrar en “las motivaciones subyacentes y los sentimientos que despierta” con el fin de, no meramente registrar, sino de comprender las acciones de los hombres en sociedad. *Argonautas* tuvo una gran influencia en la obra de Mauss, no tanto por su importancia para el desarrollo de un método propio para la antropología, tal y como Durkheim y Mauss pretendían para la sociología, sino por su contenido, que fue clave para el desarrollo de la teoría del regalo.

Un tema de especial relieve que destaca en esta obra es la distinción entre magia, religión y ciencia, y que en gran medida venía respaldada por *La Rama Dorada* (1890) de James Frazer. Malinowski descubrió la presencia de ambas en los trobriandeses y, corrigiendo a Frazer, postuló que, si la ciencia representa el conocimiento empírico y racional, la magia implica razonar con premisas falsas, aunque ambas vías tienen un fin instrumental. Los trobriandeses podían ofrecer una razón clara de la segunda, pero solo se referían a la primera atribuyéndola a las “costumbres”. El mito era importante porque operaba en un marco de normas sociales vigentes, en especial en lo tocante a los puntos de tensión en la sociedad (Barfield, 2001: 403).

---

<sup>25</sup> Esta obra fue publicada en español por primera vez en 1973 por ediciones Península, bajo el título de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*.

Respecto a esto, Malinowski señala la siguiente afirmación:

*“[La magia] está enraizada en todas las actividades artesanales y comunitarias [...]. La magia gobierna los destinos humanos [...], es para [el hombre] su arma y su armadura contra los múltiples peligros que por todas partes le amenazan” (1986: 10).*

La descripción que hace Malinowski de la vida diaria de los trobriandeses tiene en especial consideración el desarrollo del *kula*. Este aparece definido como “el intercambio de objetos sin ninguna clase de utilidad” entre los miembros de la comunidad (Malinowski, 1986: 10). La delimitación geográfica del *kula* se extiende a lo largo del extremo oriental de Papúa Nueva Guinea, y dentro de esa zona concretamente nace en el distrito de las islas Trobriand. Los habitantes de las islas son en su mayoría expertos navegantes y comerciantes. Usan grandes canoas de alta mar para realizar expediciones comerciales o para incursiones guerreras y de conquista. Hábiles artesanos, exportan artículos tales como alfarería, cestería fina, instrumentos de piedra, canoas u ornamentos de valor, estableciendo determinadas formas de intercambio a través de rutas precisas, entre los indígenas de las islas y los archipiélagos entre sí (Malinowski, 1986: 47-54). Las expediciones en alta mar tienen una duración media de cinco meses, mientras que las que se dirigen a territorios del interior llegan a extenderse unos dos meses. En cuanto al intervalo entre expediciones, puede alargarse del año al año y medio<sup>26</sup>.

Malinowski ofrece vistosas descripciones de las islas así como de los propios melanesios, prestando especial atención a sus costumbres. Dice que:

*“Usan los mismos tipos de adornos [...] principalmente brazaletes y cinturones de fibra, pendientes de concha de tortuga y discos de espóndilos, y son muy aficionados a llevar como adorno personal flores y hierbas aromáticas” (Malinowski, 1986: 66-67).*

Así mismo, describe las danzas que se celebran en las fiestas de la cosecha, los cultivos que siempre producen un importante excedente, el totemismo como parte de la identidad del clan y de parentesco que utilizan los trobriandeses, la magia y la creencia de que los espíritus de los muertos visitan la aldea en ocasiones contadas, al igual que la

---

<sup>26</sup> La descripción de Malinowski (1986) comprende el tiempo dedicado a la expedición desde los preparativos (construcción de canoas, reparación, aprovisionamiento, ceremonias de despedida), el viaje, el encuentro intertribal (ceremonias de recepción, asambleas, transacciones varias), y la vuelta, todo ello con un cronograma muy explícito donde se especifican los tiempos dedicados a cada tarea.

organización política en torno a un jefe que se ocupa de la aldea, que actúa como *primus inter pares*, siempre de acuerdo con las tradiciones.

Dentro del *kula*, los presentes que se intercambian son únicamente dos: los *soulava*, que son largos collares de conchas rojas, y brazaletes de conchas blancas llamados *mwali*. Un número restringido de hombres tiene derecho a participar, recibiendo los objetos, reteniéndolos durante poco tiempo y haciéndolos circular cuando se dé la ocasión de un nuevo circuito *kula*. Las transacciones están reguladas por normas y convenciones, y acompañadas de ceremonias y rituales públicos. Se dice de los objetos que se intercambian que “una vez en el *kula*, siempre en el *kula*” (Malinowski, 1986: 95-96). Esto quiere decir que dichos objetos adquirirían un alto valor, pero este está estrictamente relacionado con su inclusión en el circuito del *kula*.

Malinowski considera el *kula* como un tipo de intercambio económico, puesto que se trata de bienes preciosos, a pesar de que su valor sea muy superior a su función real<sup>27</sup>. Concretamente, lo define como un paso intermedio entre el trueque y la compra, pues hay varios aspectos que lo distinguen de ambos. En primer lugar, el tiempo transcurrido hasta que concluye el intercambio es mayor. La relación que une a dos asociados por el *kula* dura toda la vida e implicará una relación permanente de intercambio de regalos y servicios (Malinowski, 1986: 99-101). Aunque los artículos del *kula* nunca se detienen más de uno o dos años, siempre están en movimiento y deben cambiar de manos constantemente. Además, la dirección de circulación es muy estricta, recorriendo collares y brazaletes los archipiélagos en dos direcciones opuestas.

El desarrollo de los circuitos de intercambio de regalos del *kula* atraen un comercio secundario y paralelo, necesario para la supervivencia de las comunidades que se implican en él. El *gimwali* es lo que los trobriandeses consideran “*kula* realizado de manera incorrecta”, es decir, cuando se realiza a modo de trueque, demasiado precipitado, sin ceremonias ni pautas establecidas. Se aprovechan los viajes y expediciones para traer y llevar cargamentos de otros bienes de primera necesidad, los excedentes de una región que escaseen en otras (Malinowski, 1986: 107-110). En

---

<sup>27</sup> Malinowski no considera el valor de uso sino el valor de cambio de estos objetos. Dado que están hechos de conchas, precisan de elaboración compleja y tienen un uso ornamental y decorativo, este último es secundario, puesto que no se poseen por poder usarlos sino por el mero hecho de poseerlos. El afán de posesión y el privilegio que supone su propiedad es lo que más valor intrínseco les confiere.

conclusión, el *kula* es un sistema inter-tribal, que abarca amplias dimensiones geográficas y sociales, de naturaleza socioeconómica que une a través de los intercambios a numerosas comunidades aisladas, y comprende su propio conjunto de rituales y ceremonias específicas, haciendo de él un elemento de cohesión religiosa, cultural y socioeconómica. Entra por lo tanto dentro de la definición de “sistema de prestaciones total” de Mauss.

## II.3 El problema del parentesco. Claude Lévi-Strauss

Nacido en Bélgica en 1908, Claude Levi-Strauss era hijo de padres judíos, como Mauss. Completaría sus estudios en filosofía en la Sorbona en 1931, familiarizándose con la sociología francesa tradicional de Comte y Durkheim, así como la antropología de Franz Boas y Malinowski. Tras unos años de docencia en la educación secundaria se traslada a Brasil con un puesto de profesor visitante en la Universidad de São Paulo. Es entonces cuando comienza su interés por la antropología y la etnología. Será durante la Segunda Guerra Mundial, cuando deba refugiarse en Estados Unidos, cuando comience a frecuentar a otros exiliados europeos, como André Breton, y conozca la lingüística de Roman Jakobson, obra fundamental para el desarrollo de la antropología estructural.

Entre sus obras más destacadas se encuentran *Les structures élémentaires de la parenté* (1949)<sup>28</sup>, que reexamina la visión de la familia y los núcleos que se organizan en torno a ella, *Tristes tropiques* (1955), a medio camino entre la autobiografía y la antropología, y finalmente *Anthropologie structurale* (1958)<sup>29</sup>, como colofón a la metodología estructuralista que le debe la existencia. Este libro se divide en diecisiete textos, cada uno sobre un tema en concreto, ordenados en cuatro grupos temáticos

---

<sup>28</sup> La tesis que Lévi-Strauss defenderá en 1948 fue posteriormente publicada como ensayo individual bajo este título. Su influencia más directa es *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) de Durkheim, a quien hace un guiño deferencial con el título.

<sup>29</sup> La publicación de *Anthropologie structurale* consistió en una colección de artículos publicados entre 1949 y 1956 en distintas ocasiones. Una segunda parte de la obra fue publicada en 1973 bajo el título *Anthropologie structurale deux*, agrupando una nueva remesa de artículos abarcando desde la evolución de la teoría, a partir de la publicación de la primera obra, hasta nuevos análisis de problemas de organización social bajo la lupa estructuralista.

principales que son “Lenguaje y Parentesco”, “Organización Social”, “Magia y Religión” y “Arte”.

Al margen de la evidente influencia que tuviese la obra de Durkheim en el estructuralismo de Levi-Strauss, este también demostraría cierta atracción por la idea maussiana de “hecho social total”, mediante la cual, dice, era posible superar la oposición entre atomismo y visión totalizadora (Lévi-Strauss, 1967: 62-63; 2008: 48). Esta idea permitirá a Lévi-Strauss el abordaje científico de lo social en tanto en cuanto se trata de un “fenómeno total” y que, por tanto, abarca diversas esferas.

Lévi-Strauss fue alumno de Mauss durante su tiempo en París, siendo uno de los más aventajados dada cuenta de su producción posterior e importancia en el panorama científico-social del siglo XX. A pesar de ello, no continuaría la investigación de su maestro, como Mauss lo había hecho de Durkheim, sino que trataría de hacer una crítica constructiva a la obra de este. En concreto, será el propio Lévi-Strauss quien escriba la introducción al volumen póstumo recopilatorio de la obra de Mauss (ver I.2.1). En él hablaría del concepto de *Hau* como una idea equivocada, puesto que, al contrario que diría Mauss, el *Hau* no es la razón para el intercambio sino lo que una persona llega a creer es la razón, o más bien la necesidad inconsciente del intercambio (Lévi-Strauss, 1987: 47-49). En sus propias palabras:

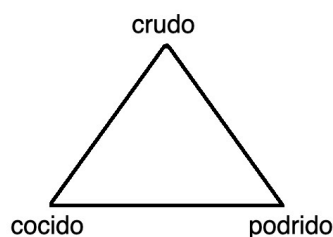
*“El Hau es un producto de la reflexión indígena; pero la realidad es más visible en ciertas características lingüísticas que Mauss no deja de señalar, aunque no hace tanto de ello como debería”* (Lévi-Strauss, 1987: 49).

Lévi-Strauss conoció al lingüista ruso R. Jakobson durante su apresurada estancia en Nueva York, durante la Segunda Guerra Mundial, y este se encargó de introducirle la obra del también lingüista Ferdinand de Saussure y la suya propia (Wiseman, 2010: 59). La teoría lingüística de estos dos autores tuvo una presencia inigualable en todo el pensamiento posterior de Lévi-Strauss. Jakobson partía de la idea de que un elemento lingüístico dependía en su significado de la oposición con otros que estén en uso en ese momento; es decir, que se basa en opuestos binarios. Lévi-Strauss aplicó esta teoría a otros campos, como la etnografía y la antropología, convirtiéndose



así en uno de los primeros autores en investigar la vida social mediante analogías sistemáticas con sistemas lingüísticos<sup>30</sup>.

Lévi-Strauss le atribuyó a Mauss el descubrimiento de las estructuras inconscientes que subyacen en los resultados etnográficos al estudiar las etapas del intercambio de regalos (Lévi-Strauss, 2008: 45-46). Este hecho le parecía sorprendente y similar al modo que tiene la lingüística de desvelar las estructuras que están bajo el nivel del discurso. Al igual que haría Mauss, Lévi-Strauss toma como referencia para su desarrollo teórico a diferentes pueblos “primitivos”. Un pueblo “primitivo”, dice Lévi-Strauss, no es un pueblo atrasado (Lévi-Strauss, 2008: 119-121). Por convención, los etnólogos de comienzos del siglo XX consideraban “primitivas” a multitud de sociedades que no lo son en el sentido estricto, es decir, que no cuentan con un método de escritura propio y por tanto quedaban al margen de la disciplina de la historia. Los australianos, los fueguinos de la Tierra del Fuego (Argentina) y algunos grupos de pigmeos son los que Lévi-Strauss considera “primitivos verdaderos”. Por lo general se suele aceptar que Lévi-Strauss y otros etnólogos estudiaban a pueblos “no europeos”. De estas sociedades podemos distinguir las instituciones y técnicas arcaicas que utilizan, así como nuestro total desconocimiento de su historia.



**Ilustración 3:** Esquema del triángulo alimentario descrito por Lévi-Strauss, donde se muestran los distintos estados de los alimentos según su grado de alteración, bien por acción del hombre (cocido), bien por acción natural (podrido), bien inalterados (crudo). Fuente: Lévi-Strauss (1964). Elaboración propia.

---

<sup>30</sup> En los primeros años del desarrollo del estructuralismo, entre las décadas de 1960 y 1970, Lévi-Strauss aplicó su método primero a los sistemas de parentesco en Australia y en el sur y sureste de Asia, a los sistemas de matrimonio preferencial y sus implicaciones para la integración regional de las sociedades de pequeña escala, para luego llevar su atención a ochocientos mitos sudamericanos y norteamericanos en un laborioso análisis formal y estructural (Barfield, 2001: 247-248).

Lévi-Strauss pone como ejemplos las instituciones de las culturas Xerente y Apinaye de la Amazonia brasileña, y Bororo del Sahel. Estas sociedades se conciben como “primitivas”, pero también como poseedoras de una organización social dualista, dualismo que según Lévi-Strauss es totalmente ilusorio (2008: 140-141). De estas tres sociedades, Lévi-Strauss concluye que la estructura dualista y exogámica de los poblados Xerente, Bororo y Apinaye no es más que una ilusión de la realidad, y es que la función que cumplen los matrimonios endogámicos se podría traducir como una manera de evitar la escisión del grupo (Lévi-Strauss, 2008: 151).

En el estructuralismo, Lévi-Strauss parte de la idea de que todos los seres humanos tienen ciertos rasgos en común, como por ejemplo su forma de conceptualizar el mundo exterior, continuamente reduciéndolo a unidades opuestas. Es el planteamiento lingüístico de Jakobson, basado en opuestos binarios, que él utiliza para analizar fenómenos culturales. Mediante el ejemplo de la comida desarrolla el triángulo culinario de “crudo-cocido-podrido” (Ilustración 3), en el cual un alimento inalterado estaría crudo, pero si llegase a alterarse estaría podrido (o alterado por la propia naturaleza) o cocido (si ha sido alterado por la mano del hombre, la cultura). De esta forma, mediante opuestos binarios sencillos, Lévi-Strauss aborda procedimientos culturales más complicados a simple vista.

El análisis estructuralista tiene su punto de inflexión en la investigación sobre las estructuras de parentesco que Lévi-Strauss expone en *Les structures élémentaires de la parenté*. El antropólogo francés expone y desarrolla a lo largo de la obra su pensamiento según el cual las reglas de parentesco, aparentemente arbitrarias y complejas, así como las diversas instituciones matrimoniales proceden de un pequeño número de estructuras (Lévi-Strauss, 1967: 98-113). La reciprocidad como regla, entendida como la forma más inmediata de integración del yo y de lo ajeno, así como el hecho de que la transferencia de algo de valor de un individuo a otro los convierte a ambos en socios y otorga a la vez una nueva cualidad a lo transferido, son algunas de las normas que guían los distintos sistemas de parentesco.

Por otro lado, el tabú del incesto, es decir la regulación de las relaciones sexuales, representa el prototipo de regla social que se explica, según Lévi-Strauss, no como medida de protección de la descendencia, sino como medida de control de las

mujeres y como garantía de futuras alianzas<sup>31</sup> (Lévi-Strauss, 1967: 34-60). Para que un hombre, al que se le prohíba casarse con sus propios parientes cercanos, tenga una esposa, debe liberar a sus hermanas e hijas a manos de otros, para que esos otros puedan darle sus mujeres (Wiseman, 2010: 81).

Lévi-Strauss establece dos modalidades en cuanto a los tipos de intercambios que pueden constituir organizaciones matrimoniales definidas. En primer lugar el intercambio restringido y en segundo lugar el intercambio generalizado (Lévi-Strauss, 1967: 194-225). Mientras que en el primero, la elección de la pareja se limita a aquellas sociedades de organización dualista, y por tanto endogámicas, el segundo satisface las exigencias de la exogamia, de la reciprocidad, y donde el resultado es un ciclo de alianzas mucho más extenso, ya sea de tipo matrilineal o patrilineal. Las estructuras complejas de intercambio matrimonial no serán más que la suma de estructuras más sencillas (Lévi-Strauss, 1967: 544). La noción de reciprocidad es, por lo tanto, esencial dentro del estructuralismo en tanto en cuanto puede regular los intercambios de bienes y servicios, es decir de naturaleza económica, y los intercambios de mujeres, como fórmula de regulación del parentesco.

---

<sup>31</sup> Por ende, la teoría de la alianza como supuesto del estructuralismo en cuanto al análisis del parentesco y de sus tipos da por origen del ordenamiento social a los acuerdos matrimoniales, la pertenencia a linajes así como la consanguinidad y la afinidad. Los intercambios regulares de conyugues daría lugar a sistemas de alianzas asimétricas (si solo un linaje entrega esposas) o simétricas (si ambos linajes entregan esposas) (Barfield, 2001: 568; 629-632).

### III. Desarrollo de la antropología económica y de la teoría del regalo

#### III.1 Las escuelas sustantivista, formalista y marxista

La antropología económica como campo específico de investigación se desarrolla a lo largo del siglo XX a través de líneas paralelas de investigación que combinan los datos etnográficos y las categorías de las ciencias económicas. Las problemáticas sobre las cuales han debatido sus principales representantes son en especial la delimitación de “lo económico” desde el estudio de la economía en las sociedades “primitivas”, así como las formas y modos de producción, demostrando por tanto el importante aporte del materialismo histórico de Karl Marx a esta ciencia social. Desde este punto de vista, muchos han considerado que el estudio de la economía de una sociedad requiere una descripción clara de algunas facetas de su estructura social (Barfield, 2001: 69), en concreto en relación con la formulación de los diferentes estadios evolutivos de la humanidad. Tanto si uno toma como ejemplo a Service (1962) y Johnson y Earle (1987), como si orienta más bien su mirada hacia Childe (1936)<sup>32</sup>, lo cierto es que estas han sido muy criticadas por proponer la evolución de las sociedades de manera unilineal.

Otra problemática de la antropología económica radica en la distribución de los bienes dentro de sociedades en las que no existe el dinero, al menos no de la manera que el mundo occidentalizado lo conoce. Someramente, el dinero es un objeto cuyo fin es el intercambio, que puede circular entre las personas sin perder su valor (Barfield, 2001:

---

<sup>32</sup> La oposición entre la fórmula “banda/horda, tribu, jefatura, estado” y “cazadores-recolectores, agricultores, civilización” es una de muchas dentro del campo del evolucionismo social (Barfield, 2001: 271-277), como pueden ser la propuesta por Fried (1967), que diferencia entre sociedad igualitaria, sociedad jerarquizada y sociedad estratificada antes de llegar al estado, o incluso la de Sahlins (1967), con la concepción del “Big Man” melanesio como paso previo a las sociedades simples y las complejas.

211-213). En este sentido lo que las distintas sociedades a lo largo de la historia han considerado “dinero” puede variar enormemente, como es el caso de las piedras *rai*, utilizadas por los nativos de la isla de Yap, o bien las conchas intercambiadas en los distintos archipiélagos de la Polinesia. También interesa la distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio”<sup>33</sup> de un bien dado, que sería retomada por K. Marx en lo que llamaría las economías en base a la producción de uso o de cambio, respectivamente.

En las conclusiones a *Essai sur le don*, Mauss (1954: 69) comenta que la economía de intercambio de regalos, como sistema económico, no consigue conformarse dentro de los principios de las llamadas economía natural y del utilitarismo. Ambos conceptos fueron muy importantes dentro de las disciplinas de la economía y la antropología desde el inicio de ambas. Hallar el origen de los comportamientos humanos que llevaron al desarrollo del mercado ha sido un objetivo de investigación para ambas. La antropología económica se centra en dos aspectos, que son: en primer lugar el suministro, producción y distribución de bienes y servicios necesarios para la supervivencia de la humanidad; y en segundo lugar el debate formalista-sustantivista<sup>34</sup>, basado en las reglas económicas y el funcionamiento y explicación de la economía de mercado.

Al hilo de este debate, proponemos mirar a continuación a una serie de ideólogos, sociólogos y antropólogos en su mayoría, que de una manera u otra acabaron siendo herederos de la teoría del regalo de Mauss, criticándola o añadiendo aspectos a su estudio. Estas son las escuelas formalista, sustantivista y finalmente marxista. A continuación analizaremos, de manera muy generalizada y de modo que podamos

---

<sup>33</sup> El utilitarismo y la teoría económica clásica del siglo XVIII definían “valor de uso” como la utilidad de un objeto en particular y “valor de cambio” como el poder de tal objeto para ser intercambiado; por ejemplo el agua tiene un alto valor de uso pero ningún valor de cambio, los diamantes, por otro lado tendrán un alto valor de cambio pero prácticamente ningún valor de uso. La “utilidad” de un objeto no es, por ende, la medida del valor de cambio del mismo (Smith, 2008: 34-38). En este campo es fundamental la obra de *Wealth of Nations* (1776) del escocés Adam Smith, uno de los mayores exponentes de la economía clásica, así como *Principles of Political Economy and Taxation* (1817) de David Ricardo, junto a otros grandes nombres como Jeremy Bentham, Thomas Malthus o James Mill.

<sup>34</sup> Formalistas son quienes argumentan que las reglas formales de la teoría económica neoclásica derivan del estudio de las sociedades del mercado capitalista y sirven para explicar la dinámica de las economías premodernas, mientras que sustantivistas son aquellos que sostienen que los bienes y servicios de la economía actual se producen y distribuyen por canales culturales específicos. A partir del siglo XX el debate formalista-sustantivista se convierte en uno de los aspectos que más atención ha suscitado.

establecer una línea argumentativa sólida, las teorías desarrolladas por algunos de sus miembros más destacados en relación con los conceptos de regalo y de parentesco.

### III.1.1 Escuela sustantivista: Karl Polanyi, George Dalton, Marshall Sahlins

La escuela sustantivista está compuesta por aquellos antropólogos que consideran el estudio de las estructuras de producción y de la distribución de los medios materiales necesarios para la existencia física y formal de una sociedad y sus individuos como la definición de su objeto de investigación (Godelier, 1974: 60-61). El debate formalista-sustantivista, iniciado en las décadas posteriores a la Primera Guerra Mundial, puso en campos opuestos a quienes estimaban la teoría económica neoclásica de aplicación universal (formalistas) y quienes no (sustantivistas). Los sustantivistas, como Karl Polanyi, George Dalton o Paul Bohannon, consideran que diferentes formas de intercambio se rigen por normas y albergan expectativas diferentes (Barfield, 2001: 196-197).

Karl Polanyi examinó la relación existente entre la economía y otras relaciones sociales como las relaciones de parentesco o los fenómenos religiosos en sociedades tradicionales frente a sociedades más modernas en varias de sus obras, en especial en *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (*Trade and Market in the Early Empires*, 1957). Con raíces judías, húngaras y rusas, considerado el creador del sustantivismo, K. Polanyi será una de las figuras más destacadas del desarrollo de la antropología económica. Otras obras de gran trascendencia serán *La gran transformación: crítica del liberalismo económico* (1944), que une datos económicos, sociológicos y antropológicos para analizar acontecimientos históricos tales como la crisis económica y social de comienzos del siglo XX (Block y Somers, 2017), y *El sustento del hombre* (*The Livelyhood of Man*, 1977), obra póstuma que profundiza en las tesis de *Comercio y mercado*.

En *Comercio y mercado*, Polanyi comienza hablando de que la transición de una economía natural a una economía monetaria, ahora entendida como economía mercantil, no habría sido únicamente una cuestión técnica. La sustitución del trueque por la compra mediante dinero no es una transición simple, si se tienen en cuenta todos

aquellos elementos que definen al trueque así como a todos los que definen la moneda (Polanyi, 1976; 53). Si seguimos a rasgos generales el pensamiento de Polanyi, este se distribuye de tal manera que la aparición del comercio es la evolución evidente de los sistemas arcaicos de intercambio económico. Antes del surgimiento del Estado Moderno, explica Polanyi, no existía sistema económico complejo alguno (1976; 54). En este sentido, lo que se presupone son principalmente modos de vida basados en economías domésticas cerradas, con pocos contactos con el exterior, y cuya producción se destinaba esencialmente al sustento y a cubrir las necesidades básicas del núcleo poblacional de base.

Ahora bien, Polanyi se plantea la máxima siguiente: “la falta de mercado exige un sustituto del mercado” (1976; 63), en tanto en cuanto considera que la economía, en sus diversas esferas, se organiza exclusivamente a través de mercados<sup>35</sup>. Elementos que son propios de la vida económica moderna, como la competencia, el estímulo a la especulación, la contabilidad, la tentación del riesgo o el orgullo por los ingresos públicos, juegan un papel igual de importante en la textura social y económica de las comunidades antiguas.

En los sistemas económico de intercambio sin mercado, los mercaderes lo eran por estatus, nacimiento o designación. Sus ingresos proceden de la venta de bienes y de las ganancias que de ello derivaban (Polanyi, 1976; 68). Los bienes intercambiados consistían en productos comerciables, almacenables y generalmente estandarizados. Su equivalente en plata era lo que se denominaba “precio”, siendo este definido por una serie de equivalencias establecidas por la autoridad, bien por costumbre o por edicto (Polanyi, 1976; 69-70).

Frecuentemente y a modo de generalización, continúa Polanyi, en la Antigüedad se pueden diferenciar dos prácticas de tipo comercial en el Próximo Oriente. En primer lugar, los enclaves comerciales asirios en Asia Menor, bajo la influencia burocrática de la administración de los templos sumerios. En segundo lugar, los acuerdos verbales en los que se basaban los comerciantes de Próximo Oriente, desde los fenicios hasta los

---

<sup>35</sup> Para mayor entendimiento, la definición de mercado que seguimos es un lugar específico de extensión variable en el que se reúnen compradores (demanda) y vendedores (oferta) para realizar intercambios. Así, en una economía de mercado, los diferentes lugares de operación se unen para formar una red integrada y autoreguladora, donde los bienes se mueven en función de la fluctuación de los precios (Barfield, 2001: 419-421).

nabateos (Polanyi, 1976; 84). Los puertos de comercio se han interpretado siempre como lugares políticamente neutros en donde tenían lugar intercambios de diversa naturaleza, procedencia y destino. Los puertos de comercio, siendo independientes de las grandes potencias y, por tanto, independientes de sus ejércitos, se convertían en garantes de la neutralidad de los intercambios, puesto que una fuerte potencia militar siempre constituía una amenaza (Polanyi, 1976; 100). Al Mina y Ugarit serán los primeros puertos de estas características; Sidón y Tiro, sus sucesores. De este modo las ciudades fenicias conservarían sus reyes nativos, que eran libres, hasta cierto punto, de aliarse a una u otra potencia en contadas ocasiones (Polanyi, 1976; 105-107).

Otra teoría alude al llamado “comercio silencioso” como el germen de esta concepción de los puertos comerciales (Polanyi, 1976; 99-100). El comercio silencioso sería un tipo de intercambio económico en el cual ambas partes llegan a un acuerdo sin necesidad de comunicarse de manera oral entre sí, bien por desconfianza o bien por desconocimiento mutuo. Evidentemente un comercio basado en la desconfianza cuenta con grandes peligros y riesgos. Pero es esa fascinación por lo desconocido, ese respeto por lo extraño, lo que garantizaba en parte la seguridad y las facilidades para hacer posible el intercambio.

Otra idea expresada por Polanyi es que, para entender el funcionamiento de una economía determinada, resulta esencial examinar las condiciones sociales que determinan las motivaciones de los individuos para con el manejo de los bienes. Una acción económica cualquiera implica movimientos de dos tipos: primero movimientos de situación, es decir, producción y transporte; y segundo movimientos de apropiación, es decir, circulación y administración (Polanyi, 1976: 294-296). En función de estos movimientos, Polanyi establece tres pautas de integración de la acción económica en los distintos tipos de sociedad: la reciprocidad, la redistribución y finalmente el intercambio. En todo caso será la forma en que esté estructurado el grupo social la que dicte cuál de estas pautas será la que predomine.

En la reciprocidad los movimientos son entre puntos simétricos, mientras que en la redistribución se requiere de un centro y una periferia, lo cual implica una desigualdad de base entre los actores del sistema económico. El intercambio implica movimientos similares a la reciprocidad, pero entre sujetos indistintamente de su



relación, en un sistema de mercado. Solo en un sistema de mercado se darán precios que fluctúen según las pautas de los actos de intercambio (Polanyi, 1976: 298-299).

Así llegamos al concepto de “precio”, determinante para muchos sistemas económicos. El precio es según Polanyi la definición de las relaciones cuantitativas entre productos de diferentes tipos, alcanzada a través del trueque o el regateo (1976: 314). Es la forma de equivalencia característica de las economías integradas a través del intercambio. Entre los usos del dinero se cuenta el medio de pago, la más corriente desde la Antigüedad, el patrón, es decir al equiparación de cantidades de diferentes productos, y el medio de intercambio, que surge de la necesidad de intercambiar objetos cuantificables para un intercambio directo.

George Dalton es otro de los principales exponentes del modelo substantivista. En el ensayo *Tribal and Peasant Economies* (1967), Dalton considera que la idea de las etapas evolutivas arroja muy poca luz sobre los procesos reales de cambio económico. El planteamiento de base es situar el inicio de la evolución humana en las bandas de cazadores donde la propiedad es comunal, las cuales dan paso a asentamientos en forma de poblados con propiedad familiar y con la agricultura como medio de subsistencia, seguidos finalmente por unidades políticas que unidos a avances tecnológicos dan lugar a la propiedad privada y la estatal.

La economía agrícola o campesina, en palabras de G. Dalton (1967: 3-4), se puede distinguir de la economía “primitiva” en razón de características muy definidas. En primer lugar, la tecnología disponible y la división del trabajo hacían que el número de tareas implicadas fuera menor. La división del trabajo podía hacerse siguiendo los ejes de sexo y edad, siendo cada trabajo y tarea de proporciones adecuadas a cada individuo. La tecnología también contribuía a establecer los límites del trabajo combinado y los grupos de trabajo (Dalton, 1967: 4-5). La idea general, a modo de síntesis, es que la estructura de las unidades productivas coincidiera con la organización social de aquellos involucrados en la producción de bienes, es decir, los grupos familiares, clanes o grupos sociales.

Sin embargo, continúa Dalton, los sistemas y medios de intercambio, esto es, la estimación del coste, los beneficios por el uso del tiempo, la cuantificación de los recursos y la mano de obra, se hacen imposibles en la economía “primitiva” por la

ausencia de la moneda como medio de intercambio. En su lugar se utilizan sustitutos de la moneda, como sal, conchas o cerdos, dependiendo del entorno, en intercambios de bienes por bienes, o alimentos por alimentos. En esta situación los sistemas de intercambio son redistributivos, o bien sistemas de intercambio recíproco (Dalton 1967: 5-8). En resumen, las riquezas y el capital disponible, humano y de tierras cultivables, serán controlados por las jerarquías sociales que se van desarrollando.

La economía de los pueblos “primitivos”, dice Dalton, difiere en gran medida por el clima, la vegetación y riqueza del medio o incluso la fauna que los define. Los grupos humanos equipados con las técnicas más sencillas estarán siempre limitados por los recursos explotables disponibles. Civilizaciones más avanzadas tienden a extenderse hacia áreas más favorables, pero ello no impide que pueblos menos provistos no hayan sabido adaptarse. La diversidad en los recursos es, por tanto, un elemento diferenciador que marca las economías primitivas (Dalton, 1967: 13-16). Sin embargo, esto no significa que estas economías se mantengan completamente cerradas. La interconexión y los intercambios a nivel interno o externo son esporádicos y en ocasiones difíciles de realizar, pero muy necesarios y esenciales para la supervivencia.

Volviendo a los sistemas de intercambio, la redistribución se dibuja como carácter esencial de los mismos. Tal y como explica Dalton, la redistribución se apoya en dos factores, que son la generosidad de cara a las constantes amenazas externas y la dificultad de preservar grandes cantidades de alimentos perecederos. Choca de nuevo el uso del concepto de generosidad, completamente abandonado por Mauss cuando comparaba los distintos sistemas de intercambio. Respecto a la rivalidad, en las economías primitivas, dice Dalton, no se trata de un rasgo económico sino social (1967: 21). La diferencia clave entre un regalo y una venta es que el primero está construyendo una relación social, mientras que en el segundo esta es accidental.

Respecto al concepto de moneda, su función y su uso, Dalton aporta consideraciones apreciables. El dinero tiene cuatro usos: como medio de intercambio, como modo de pago, como estándar de valor y como almacenamiento de riquezas. En algunas economías primitivas distintos objetos pueden tener uno o varios usos a la vez. Esta consideración es heredera de Polanyi, que distinguía entre los usos generales y especiales del dinero (Dalton, 1967: 123; Polanyi, 1976: 310). En cambio, los usos que llamaríamos “no comerciales” del dinero incluyen la redistribución o reciprocidad. En

economías primitivas los diferentes usos de aquellos objetos que tienen función de moneda se podrán institucionalizar en diferentes objetos, para llevar a cabo transacciones recíprocas o redistributivas.

Respecto a los intereses comunes con Mauss y la teoría del regalo, destaca el análisis de las comunidades de interés antropológico, a fin de clasificar los tipos de sistemas económicos según la importancia que tengan los intercambios. Los Kwakiutl canadienses son el ejemplo empleado por Dalton (1967: 265-266), respecto a las sociedades sin mercado cuya economía es de subsistencia. Las transacciones de mano de obra, recursos, materiales, bienes y servicios se consideran no comerciales, tales como los regalos del *potlatch* o de los regalos nupciales<sup>36</sup>. Los isleños de las islas Trobriand, por su parte, constituyen una economía de mercados periféricos, donde una pequeña parte de los productos se compran y venden, bien a través de intercambios con el uso de “pseudomonedas”, o bien a través del trueque. En tercer lugar, se encuentran las economías agrarias o dominadas por el mercado. En estas la compraventa de bienes y servicios se regula por el mercado, y los medios de intercambio tienen una función monetaria.

Con la *Economía de la Edad de Piedra* (*Stone Age Economics*, 1972), Sahlins se posicionó como un gran referente de la antropología de su época. Si bien sus obras más tempranas se acercan a la antropología marxista y fue educado en el método estructuralista, la aportación de *Economía* a la antropología económica es de claro tono sustantivista (Barfield, 2001: 60, 248). La discusión principal de este libro radica en torno a las transacciones realizadas dentro de una sociedad, entendidas como sistemas de reciprocidades que pueden ser definidos. Esta idea parte del análisis de ciertos aspectos de *Essai sur de* de Mauss, como por ejemplo el concepto de *mana*, o *Hau* maorí, ya criticado por Lévi-Strauss. Sahlins dirá que una traducción más adecuada para este concepto será “beneficio”, debido a las características del *Hau* (1977: 178-179). Entre otras, Sahlins habla de cómo los maorís entendían el *Hau* como un concepto amplio, relacionado con la fecundidad en un contexto natural, y como un principio general de productividad en un contexto de intercambio (1977: 186-187). De esta

---

<sup>36</sup> Distinguimos aquí entre la “riqueza de la novia” o *bridewealth*, también llamada dote, y el “precio de la novia” o *brideprice*. El primero es entregado por la familia a su hija al casarse, aunque puede incorporarse como propiedad conjunta de la pareja, mientras que el segundo es transferido por el novio a la familia de la novia como compensación por su pérdida (Barfield, 2001: 219-220; 474-475)

manera llega a superar la visión crítica de Lévi-Strauss, y en cierto modo a dar la razón a Mauss.

Continuando con la reflexión sobre la obra de Mauss, Sahlins llega a la conclusión de que el regalo es un recurso de la sociedad para asegurar la paz. Mauss decía en *Essai sur le don* que rechazar el regalo era equivalente a una declaración de guerra desde un punto de vista socio-político (Mauss, 1954: 11-12). Para Sahlins, esta idea es esencial, pues interpreta que el regalo sustituye la guerra de “todos contra todos” por el intercambio de “todos entre todos” (Sahlins, 1977: 187-189). El intercambio es la manera que tienen las personas para entenderse y evitar la guerra. En las sociedades en las que el regalo toma la forma del *potlatch*, la rivalidad sigue presente en forma de competiciones y enfrentamientos por ver quién reúne mayores riquezas. Dice Sahlins que Mauss parte de una concepción de la naturaleza social similar a la de Hobbes, una situación natural de anarquía en la que se enfrentan los grupos humanos entre ellos. En cambio, el regalo es la razón, el triunfo de la racionalidad humana sobre la locura de la guerra, o también el progreso y la liberación de la cultura (Sahlins, 1977: 192-194).

Volviendo al desarrollo teórico de *Economía*, es importante observar la concepción que tiene Sahlins de las transacciones como unidades de análisis, heredera del “fenómeno social total” de Mauss. A grandes rasgos, una transacción material es un episodio momentáneo, dice el autor. En ella se pueden observar las variables, como el flujo de bienes, en una u otra dirección, las relaciones sociales que las gobiernan, o incluso aquellas relaciones sociales que se deducen. Todo ello queda plasmado en la frase siguiente: “Si los amigos hacen regalos, son los regalos quienes hacen amigos” (Sahlins, 1977: 204).

Ahora bien, por lo general Sahlins distingue las transacciones a nivel individual de aquellas que aparecen dentro de una totalidad económica mayor. Las primeras centran su atención en la obtención de productos concretos, mientras que las segundas se enfocan hacia la mejora de la producción (Sahlins, 1977: 205). Como decíamos anteriormente, la idea básica de *Economía de la Edad de Piedra* es la concepción de las transacciones como sistemas de reciprocidades. Estas pueden ser de varios tipos, dependiendo del tipo de intercambio, la temporalidad y el contexto social. La reciprocidad generalizada es el primer tipo, en la cual no existe la obligación de reciprocitar. Se considera equivalente a un altruista, como por ejemplo en los deberes de

parentesco para con la familia, o la caridad. En el extremo opuesto del espectro se encuentra la reciprocidad negativa, que Sahlins define como el intento de obtener algo a cambio de nada (Sahlins, 1977: 211-214). Se trata de una transacción con vistas al provecho propio y por tanto se traduce en acciones de apropiación, trueque, regateo o robo, dependiendo del contexto y del resultado de la misma.

El tercer tipo de reciprocidad, la reciprocidad equilibrada o simétrica, es la que más se asemeja a los sistemas de prestaciones descritos por Mauss. En este caso el intercambio es directo y equivalente, con un intervalo de tiempo mínimo entre ambas fases de la transacción (Sahlins, 1977: 212-213). La reciprocidad simétrica se observa en acuerdos colectivos, pactos amistosos, o tratados de paz. La alianza matrimonial, si bien se incluye dentro de la reciprocidad simétrica, no se puede considerar un acuerdo perfectamente equilibrado<sup>37</sup>. La asimetría que se observa en la transacción matrimonial, entre objetos incomparables, puede llegar a ser compensada con un nuevo matrimonio realizado en el sentido opuesto (Sahlins, 1977: 242-243), garantizando así la equidad del sistema.

### **III.1.2 Escuela formalista: Raymond Firth, Melville Herskovits**

Para los miembros de la escuela formalista, “lo económico”, es decir su objeto de estudio, es sencillamente la relación entre fines y medios. La escuela formalista considera que las reglas formales de la teoría económica neoclásica<sup>38</sup> derivan del estudio de las sociedades del mercado capitalista. Estas mismas reglas sirven para explicar la dinámica de las economías premodernas (Barfield, 2001: 196-197).

---

<sup>37</sup> Un problema que plantean los acuerdos matrimoniales es la deuda causada por la desigualdad entre los elementos intercambiados, es decir, una mujer a cambio de una serie de regalos como “pago” al padre de la novia nunca podrá ser considerado “equilibrado”. Si la utilidad de una persona en el seno de una familia es inmensurable, solo se verá compensada con un segundo matrimonio en el sentido inverso (ver II.3; o también Meillasoux en III.1.3).

<sup>38</sup> Originada tras la llamada “revolución marginalista” de las décadas de 1880 y 1890, la obra *Principios de Economía* (1890) de Alfred Marshall se convertirá en canon de la economía neoclásica. Presenta diferencias importantes con las teorías económicas anteriores (clásica, marginalista), como por ejemplo la teoría del valor, a la vez que sentó las bases de nuestra concepción actual del funcionamiento de la economía, como por ejemplo la interdependencia entre oferta y demanda a la definición de los precios.

Raymond Firth, etnólogo de origen neozelandés, discípulo de Malinowski y de Frazer, trabajó asiduamente sobre los maorís y otros pueblos del Océano Pacífico. Se especializó en antropología social y económica, donde destacan obras como *Elements of Social Organization* (1951), *Human Types* (1958) y *Primitive Polynesian Economy* (1939) en gran parte basada en su tesis doctoral sobre la economía de los maorís. Su estudio de los Tikopia después de un desastre natural constituyó una lección particularmente expresiva sobre la gran flexibilidad que encierran las estructuras sociales aparentemente fijas y su capacidad de regeneración (Barfield, 2001: 284-285).

Según la definición que propone R. Firth, la economía es una esfera de la actividad humana dedicada a los recursos, sus limitaciones, usos y la organización dentro de un sistema social dado (Firth, 1970: 64; 1972: 24-25). En resumen, la economía estudia la relación de los recursos y de los hombres que los aprovechan. Como formalista, Firth consideraba toda actitud humana orientada a un fin económico dentro de una serie de parámetros que hacen referencia a la manera en que se gestionan los recursos, como regla general siguiendo la tendencia a la maximización.

Ahora bien, un individuo o grupo que no atienda a estas actitudes asumidas, es decir, la tendencia a la maximización de los bienes y recursos, se considerará una anomalía a la norma. Si el principal impulso de la actividad económica es la satisfacción de las necesidades materiales del individuo o grupo en cuestión, Firth se plantea por qué la maximización de los bienes materiales no siempre es un resultado satisfactorio. Un sistema económico, dice, funciona con un complejo conjunto de valores que son propios de la sociedad en que existe. Estos valores se aplican a aquello que se intercambia, lo cual puede llegar a convertirlo en algo simbólico o en tabú, dependiendo de la fijación que se tenga con tal objeto, y así llevar tanto a la acumulación innecesaria como al rechazo (Firth, 1970: 66).

Sociedades como los Tikopia de las islas Salomón practican sistemas de intercambio o transferencia de bienes, alimentos, tabaco o materiales varios, que llaman regalos, que se dan en base a las normas de hospitalidad, y que deben ser respondidos con otros regalos, generalmente en forma de banquetes. La comida es, mayormente, algo más que una manera de satisfacer el apetito. Se considera como un medio para expresar obligaciones a los parientes y los jefes, para pagar una gran variedad de servicios y en ocasiones también para hacer ofrendas religiosas (Firth, 1972: 33).

La reciprocidad en este tipo de intercambios implica algo más que la entrega de propiedad a cambio de comida; implica el reconocimiento y devolución de servicios, cortesías y hospitalidad. Este tipo de acciones no son inherentes al ser humano, sino que son aprendidas, transmitidas dentro de los valores sociales de una comunidad particular (Firth, 1970: 67). Para los Tikopia la reciprocidad es la forma de restablecer el equilibrio económico, y se enfatiza la acción de devolver sobre la posible cantidad o calidad de lo que se devuelve. La continuidad de estas acciones es un requisito, así como el acceso a los recursos disponibles (Firth, 1971: 125).

En términos generales, dentro de la psicología de la comida, Firth plantea que el intercambio de bienes de consumo es la manifestación material de las relaciones sociales. El valor primario de la comida es evidentemente nutricional. Su consumo es necesario para la supervivencia de las personas. Pero cuando se intercambia o se consume en un contexto familiar, se le otorga un segundo valor, como medio para cumplir las responsabilidades y obligaciones sociales (Firth, 1972: 37-38). Lazos de parentesco, vínculos de amistad, la hospitalidad desinteresada, las relaciones desiguales entre alumno y maestro, o entre iguales en distintos contextos sociales, son ocasiones en que el intercambio de bienes de consumo se considera un refuerzo a la afinidad mutua. La comida es el núcleo de unión más fuerte que comparten los seres humanos.

Para los Tikopia, el banquete ceremonial forma parte de la celebración de eventos particulares, como matrimonios, iniciación a la edad adulta o alianzas entre familias o grupos sociales. Son también un modo de adquirir prestigio, renombre o algún tipo de beneficio personal, a costa del gasto de riqueza y del consumo de bienes en grandes cantidades. Son incluso, en ocasiones, modos de pago por algún servicio, trabajo o labor, generalmente de naturaleza agrícola (Firth, 1970: 73; 1972: 331). Intercambios o banquetes ceremoniales de naturaleza similar se celebran en ocasión del *kula* de las islas Trobriand, de los cuales hablaron extensamente Mauss y Malinowski, o en Samoa, donde la división ceremonial del cerdo se hace de acuerdo con el rango, estatus o cercanía al anfitrión.

Otro de los teóricos que merece ser destacado es Melville Herskovits, antropólogo de origen norteamericano que se especializó en estudios africanos y

afroamericanos, bajo la dirección del profesor Boas<sup>39</sup>. Su aportación a la antropología económica se inicia con la definición de “lo económico” como toda actividad relacionada con satisfacer las necesidades humanas, y “economizar” como el esfuerzo social de contribuir a la cultura global en que se encuadra uno. En su opinión, la economía es un problema social, de las vidas humanas en su conjunto (Herskovits, 1954: 13-14). Las convenciones sociales, las creencias religiosas, las ideologías estéticas o los preceptos éticos son todo ello elementos adicionales a las necesidades económicas que contribuyen a conformar las necesidades de los pueblos, así como buscar el modo de satisfacerlas. Diría M. Herskovits que: “El individuo nunca existe solo, hay una sociedad que le rodea e influye, que es más que una simple suma de Robinsones Crusoes” (Herskovits, 1954: 16).

En líneas generales, Herskovits propone que la división entre el hombre económico y el hombre social no debe ser tal. Argumenta que no debemos rechazar el primero para sustituirlo por el segundo. El proceso de economizar no es un proceso unilateral, ya que la opción del individuo queda limitada por los recursos de la sociedad y los valores de su cultura (Herskovits, 1954: 16-17). Las necesidades económicas se satisfacen mediante la producción de bienes de consumo, el empleo del tiempo, energía y bienes a un fin concreto, y el desarrollo del dinero como herramienta principal de gestión de los recursos, humanos y materiales.

Las influencias de la escuela formalista son especialmente importantes en el desarrollo de la teoría de Herskovits. Este toma de Malinowski la clasificación de los tipos de intercambio. Mientras el segundo distingue entre regalos puros y comercio puro, con sendos estadios intermedios, Herskovits habla principalmente de regalos intercambiados entre individuos, por parentesco, por deudas o pago de agravios entre otros, y los ceremoniales en que participa todo el grupo (Herskovits, 1954: 153; 169). Acerca del regalo como mecanismo de intercambio dentro de las sociedades, Herskovits retoma la idea de Mauss de que la negativa de participar en este tipo de intercambios

---

<sup>39</sup> Franz Boas (1858-1942) es considerado uno de los padres de la antropología moderna. De origen alemán, realizaría numerosas expediciones entre los inuit y los esquimales de Canadá. Si bien los términos “cultural” y “social” como demarcación de distintos ámbitos de la vida humana se empezaron a popularizar en los años 30, ya habían aparecido mucho antes de la mano de Boas. Ocupó un lugar importante en numerosas instituciones americanas, como el Field Museum de Chicago o el Museo de Historia Natural de Columbia, donde ocuparía la cátedra de Antropología en 1899 (Barfield, 2001: 43; 126-128).



acarreaba “en muchas tribus [la] pérdida de prestigio social y desaprobación al no cumplir con la obligación que viene implícita con el regalo” (Herskovits, 1954: 147).

El uso del excedente es también un indicador económico, en opinión de Herskovits. La idea general, que ya fue anticipada por Mauss, es que la ostentación de la riqueza o su consumo como prueba de diferenciación y por tanto jerarquía, explica el origen y persistencia de las clases sociales. El objetivo de la acumulación es la adquisición de prestigio y su demostración visual. Ejemplos claros son los que ya hemos visto en las ceremonias en torno al *kula* de las islas Trobriand o el *potlatch* de los Kwakiutl (Herskovits, 1954: 414; 418; 423-425). De hecho, este último representa para Herskovits un ejemplo clásico de la utilización de la riqueza para revalidar la posición social y el prestigio. El renombre se alcanza solo en razón de lo logrado durante la celebración del *potlatch*, y no por herencia.

Por otro lado, Herskovits introduce la concepción del sacerdote y su función socio-económica dentro de algunas sociedades. Por lo general, un sacerdote tiene la función de mediador con los poderes sobrenaturales que dicha sociedad pone en valor. El sacerdocio es, por tanto, una ocupación no productiva. Los que la ejercen tienen la necesidad de obtener su propio sustento gracias de la cooperación activa de la sociedad. Esta cooperación es especialmente importante cuando se comparte con la cabeza gobernante. En los Yokuts de California, por ejemplo, el poder del jefe se deriva de su cargo y de la riqueza que este conlleva. Los jóvenes cazadores procuran su despensa y gracias a ello puede recibir a los forasteros (poder diplomático) y socorrer a pobres y ancianos (poder caritativo). El jefe Yokuts comparte, además, los pagos hechos a los chamanes en celebraciones de danzas (poder ritual), invitando a todos los asistentes a donar grandes cantidades de dinero y comida en tales ocasiones (Herskovits, 1954: 393-397).

Ciertos tipos de regalos, en cambio, deben ser tratados de manera especial, ya que puede confundirse su función real con su manifestación o apariencia. Es el caso de la “riqueza de la novia” o *bridewealth*, recibido por la familia de la novia en compensación por la pérdida de una hija y su capacidad productiva. El precio de la novia se establece por convenio o contrato entre las dos familias, y supone un compromiso informal de que futuros matrimonios se compensarán de la misma manera

(Herskovits, 1954: 162-164). La función de la misma es puramente ceremonial, pero la transacción de bienes es recíproca, equilibrándose con la dote que recibe la hija.

### III.1.3 Escuela marxista: Claude Meillasoux, Maurice Godelier

La antropología marxista y otros enfoques basados en el materialismo histórico tienen su base común en uno u otro aspecto del trabajo de Marx. Sus tres líneas de investigación más significativas son: el materialismo, es decir el estudio de la relación entre los modos de producción y la vida social, política y espiritual en general; la evolución social en la relación entre superestructura e infraestructura en sociedades precapitalistas; y el capitalismo y su propagación en las sociedades precapitalistas (Barfield, 2001:85-88).

Claude Meillasoux, con su obra *Mujeres, graneros y capitales* (1975), se especializa en estudios de rango social, como el parentesco, las relaciones de género o los modos de producción domésticos, destacando la importancia de la comunidad doméstica como núcleo de la sociedad actual. Esta obra sentó las bases para la aplicación de la teoría marxista al análisis de las sociedades precapitalistas, a la vez que criticaba las antropologías estructural, formalista y sustantivista. Su modelo de análisis principal se basa en gran parte en la articulación de sistemas productivos por la explotación de la economía doméstica y, más adelante, en la comparación de la horda frente a la sociedad agrícola, el feudalismo frente al capitalismo, o la economía “primitiva” frente a la moderna.

C. Meillasoux apunta sobre el intercambio de mujeres que este puede realizarse de modo bilateral o multilateral. El intercambio bilateral se practica entre dos comunidades aliadas y en él la entrega de una mujer implica una promesa. Meillasoux añade, además, que un intercambio bilateral está limitado por el número de mujeres púberes que hay disponibles y, de la misma manera, el plazo de entrega de estas debe distribuirse en un largo periodo de tiempo (Meillasoux, 1993: 93). Para solucionar estos inconvenientes, se observa la multiplicación de los intercambios bilaterales con un mayor número de comunidades, asegurando a la vez la fluidez de las transacciones.

Los intercambios multilaterales, en cambio, están insertos en un circuito entre diversas comunidades. El estado de las transacciones, su número y valor, así como la circulación de las mujeres puede escapar al control de dichas comunidades. Se deben establecer, por lo tanto, mecanismos que hagan uso de la memoria, dice Meillasoux, para que nadie se lleve más mujeres de las que entregó y prometió (Meillasoux, 1993: 93-94). Su multiplicación hace que esta tarea resulte muy difícil, por no decir casi imposible.

Generalmente, la circulación de mujeres entre diversas comunidades se complementa con la circulación de la dote y del *brideprice*. Mediante el intercambio igual de esposas, una comunidad no puede disponer de más mujeres que las que ya tiene en su seno. La dote es, para Meillasoux, un mecanismo de control de los intercambios, y es además la representación abstracta de estos. La dote permite un intercambio en diferido de bienes que se evalúan como idénticos: alimentos contra alimentos en el circuito agrícola, mujer contra mujer en el circuito matrimonial. Esta circulación no obedece a las leyes mercantiles, pues los objetos que se intercambian adquieren el valor de sustitución de aquello a lo que representan, y por lo tanto no se trata de un valor variable (Meillasoux, 1993: 96-98).

La dote se identifica con la mujer por la cual fue transferida, y debe ser conservada hasta que se dé el momento de entregar a una nueva esposa. En el caso contrario las dotes solo serían garantías, y podría ocurrir que se conservaran en depósito, desequilibrando el circuito. La dote es también una obligación, y para cumplir esta función no puede circular del mismo modo que las mujeres, únicamente entre sus comunidades de origen y la de sus esposos. La dote circula en un circuito abierto, permitiendo de este modo lo que Meillasoux ha llamado el intercambio multilateral de mujeres (1993: 101-102).

Para que estos intercambios, en apariencia en total igualdad, se realicen, es necesario, según Meillasoux, que se cumplan unas condiciones que pongan en evidencia la disparidad clara que emana de estos intercambios. Los sistemas matrimoniales pasan por la sumisión de todas las mujeres, que no intervienen como vectores dentro de la sociedad en ningún momento, así como por el acaparamiento de los bienes dotales. Así, solo una fracción de la comunidad es capaz de explotar dichos circuitos y los utiliza para su provecho (Meillasoux, 1993: 121-122).

Merece mención dentro de nuestro análisis de la escuela marxista Maurice Godelier, filósofo y fundador de la antropología económica francesa. Con un interés especial por los Baruya de Nueva Guinea, su análisis de *Essai sur le don* presenta un punto de vista interesante, crítico y a la vez constructivo de la teoría de Mauss. En *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (1974) se descubren los intereses comunes con Durkheim y el rol que cumple la religión en el plano individual y social. En *El enigma del don* (1996) combina una crítica reinterpretación de la obra clave de Mauss con un análisis del sistema de intercambio de regalos ceremonial *moka*, practicado por las tribus de la región de Hagen, de Nueva Guinea, y el *ginamaré*, que es la práctica baruya de matrimonio por intercambio directo de dos mujeres entre dos linajes distintos.

Para explicar el regalo de Mauss, M. Godelier parte de tres ideas. En primer lugar, considera el regalo en dos partes: la primera es como la manera de compartir lo que se tiene, y la segunda es la de combatir con lo que se tiene. En segundo lugar considera que la sociedad se establece a partir del intercambio y existe por la combinación de diversos tipos de intercambio, de tal modo que el intercambio de mujeres dará lugar al parentesco, el intercambio de bienes a la economía, y el de ideas y palabras a la cultura. Finalmente, comparte la idea de la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario o irreal (Godelier, 1998: 19-20). En esencia, no puede haber sociedad o identidad si no hay puntos fijos, o realidades sustraídas a los intercambios de regalos (intercambios mercantiles). Cuáles son estas realidades, si son objetos sagrados o presentes en todas las religiones, o si acaso no hay una relación entre el poder político y el sagrado, qué hay o qué define un objeto sagrado y quién lo da, son algunas de las preguntas que se plantea (Godelier, 1998: 21-22).

En *El enigma del don*, Godelier continúa el trabajo de Mauss y se plantea prácticamente las mismas preguntas: sobre el origen y naturaleza de las acciones definidas dentro de los intercambios, sobre los participantes de los sistemas de intercambio de regalos, así como sobre los propios elementos que son intercambiados. La definición de lo que es un regalo o lo que significa la acción de regalar están presentes en su discusión. Repara sobre todo en las tres obligaciones definidas por Mauss y añade una cuarta obligación. Se trata de la obligación de dar a los dioses y a los hombres que los representan, a la que el sociólogo francés ya había hecho alusión (Godelier, 1998: 49-50; Mauss, 1954: 12-16). El atrevimiento de Godelier está en

estimar que se trata de una obligación diferenciada, es decir que dar a los hombres y dar a los dioses son dos acciones dispares.

Para Godelier el acto de dar es ambivalente. Dar, o regalar, se define como transferir voluntariamente alguna cosa que nos pertenece a alguien que creemos no puede negarse a aceptarla, ya sea un grupo o un individuo. Dar es una acción voluntaria y no solicitada, que puede ser tanto individual como colectiva. Instituye una doble relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, y de superioridad, ya que el que recibe contrae una deuda con el donante (Godelier, 1998: 24-25).

De nuevo, tal y como lo había explicado Mauss en su momento, la relación entre donante y receptor es una relación contractual que conlleva obligaciones para ambas partes. Por consiguiente, un sistema de donaciones establecido con las divinidades implica advertir a priori que esos seres divinos y espíritus a quienes se da son superiores a los hombres. Es necesario intercambiar y peligroso no hacerlo. La confianza ganada al hacerlo supera lo perdido en el proceso, en ofrendas, sacrificios o destrucción sacrificial de ofrendas (Godelier, 1998: 50-51). *Economía, fetichismo y religión de las sociedades primitivas* anticipaba esta idea. Presuponiendo que los sistemas económicos se definen por el excedente y su gestión dentro de una sociedad definida, será la forma de producción y de control ejercido sobre dicho excedente la que determine el poder de las clases dominantes o jerarquías, en muchos casos siendo estas religiosas (Godelier, 1974: 32-35). Un proceso religioso supone alejarse de los hombres para dominarlos y acercarse a los dioses para hacerse obedecer por estos.

Respecto a la obligación del regalo, Godelier destaca que las cosas no se desplazan sin motivos ni por sí mismas. Lo que pone en movimiento al regalo es la voluntad de los individuos o los grupos de crear entre sí relaciones sociales que combinen solidaridad y dependencia. En sus propias palabras, producir dependencia y solidaridad constituye el motivo elemental de toda práctica de ofrenda o regalo (Godelier, 1998: 149-150). Esta consideración choca con la opinión maussiana de que las creencias asociadas al regalo, un alma en las cosas, un espíritu o una fuerza como lo era el *Hau* maorí, hagan circular los bienes. Godelier explica el regalo a través de mecanismos sociológicos, estructuras sociales muy precisas que, por tanto, no se hallan presentes en cualquier tipo de sociedad.

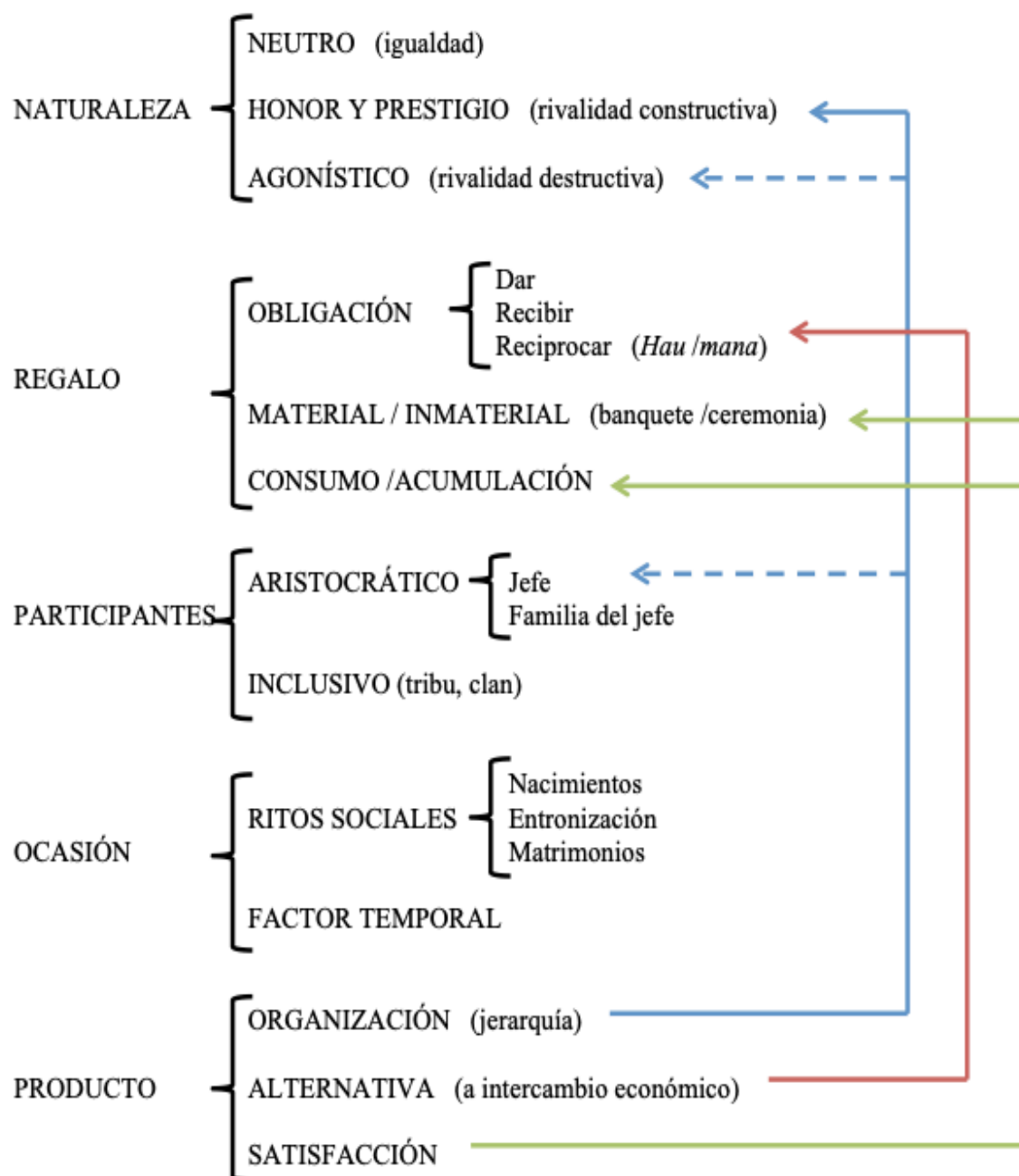
En esencia, Godelier atribuye a Mauss los méritos asociados a haber puesto sobre la mesa la distinción de “don”, es decir regalo, y contradon, así como de sus distintas apariciones en forma de sistema de don-contradon antagonista, como el *potlatch*, y don-contradon no antagonista, como el *kula*. Por otro lado, considera que las limitaciones del sociólogo francés están primero en la ausencia de un análisis sociológico preciso de la práctica social del intercambio de regalos, puesto que las condiciones del *potlatch* no son adaptables a cualquier sociedad, y segundo en el concepto del *Hau* maorí, interpretado erróneamente para satisfacer su explicación del don-contradon (Godelier, 1998: 215-217).

### III.2 Modelo teórico del regalo

Nuestra postura hacia las hipótesis planteadas por Marcel Mauss en relación con los sistemas de intercambio de regalos no será de aceptación tajante y absoluta, sino que emplearemos de forma crítica y pragmática sus conclusiones y valoraciones. Un uso incondicional de sus resultados estaría desdeñando cualquier crítica, aporte o construcción teórica afín a las teorías de Mauss que hemos expresado en el Capítulo III.1. De este modo, la manera de comprender cómo sería posible una aproximación desde la sociología y la antropología económica al antiguo Egipto es a través de la conceptualización de las ideas generales que han surgido de los análisis anteriores de la teoría del regalo de Mauss así como los desarrollos posteriores en cuanto a los sistemas de intercambio de regalos en las sociedades humanas.

El propósito de esta primera parte es tratar de establecer la base teórica sobre la cual construir nuestro análisis sobre intercambios de regalos en el antiguo Egipto. Por tanto, el primer objetivo será establecer un modelo de análisis basado en la teoría del regalo de Mauss, determinando los elementos que lo componen e identificando los recursos, actores y mecanismos por los que se define. El fin es plantear nuestro análisis partiendo de concepto generales, que habremos inferido del estudio de la teoría del regalo de Mauss y de las teorías derivadas de la misma, para llegar a conclusiones sobre las sociedades y las instituciones que examinaremos, en su contexto histórico, geográfico y social.

Queremos por tanto establecer un modelo de análisis apriorístico a partir de la unificación de las tesis principales de Mauss y de sus continuadores (ver Ilustración 4), fundamentado en los conceptos que iremos definiendo a continuación.



**Ilustración 4:** Relación de conceptos vinculados a la interpretación del regalo de Mauss. Elaboración propia.

Entendemos como naturaleza del regalo, todos aquellos atributos y propiedades que distinguen los sistemas de intercambio de regalos por el papel que desempeñan dentro de la sociedad, las funciones básicas que comprenden y los objetivos perseguidos por sus actores fundamentales. La naturaleza de un sistema de prestaciones será por tanto el conjunto de características que distinguen tal sistema de otros tipos de intercambio.

En primer lugar, un regalo será de naturaleza neutra si el resultado de la transacción es la igualdad de todas sus partes respecto a sí mismos. En este aspecto podemos recordar la reciprocidad simétrica definida por Sahlins (ver III.1.1), un tipo de intercambio directo y equivalente, donde las transacciones se suceden con un intervalo de tiempo mínimo y donde el resultado es la igualdad de las partes involucradas. Por otro lado, cuando un regalo conciba el honor y el prestigio como objetivos deseables de alcanzar de cara a la sociedad en que está inmerso, llamaremos a tal sistema de rivalidad constructiva. En cambio será de rivalidad destructiva cuando se trate de un sistema de carácter agonístico, es decir relacionado con el enfrentamiento directo de los participantes. En estos se busca también el prestigio, pero en detrimento del contrincante.

Mauss ya mencionaba el aspecto agonístico presente en sistemas intercambio de regalos, como el potlatch, pero es Godelier el que señala que, implícita en las obligaciones, se halla una doble relación (ver III.1.3). Por un lado se crea una relación de solidaridad, puesto que el regalo no es otra cosa que compartir con los demás lo que se tiene. Por otro lado hay una relación de superioridad, una relación contractual por la que, al recibir un regalo, se contrae una deuda con el donante, la cual debe ser devuelta. El deudor es por ende deudor y dependiente del donante. Por tanto la relación resultante es de desigualdad.

El regalo que se intercambia es la clave dentro de todo sistema de intercambio, o sistema de prestaciones total. El circuito que sigue el regalo como bien dado fue descrito por Mauss a través de las tres obligaciones, que son la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de reciprocitar (ver I.2.4). Las dos primeras obligaciones aluden a la necesidad de al menos dos partes participantes en el intercambio, mientras que la tercera supone la continuación del sistema de intercambios y su necesaria repetición a lo largo del tiempo.



Dentro de esta última concebiríamos como particularidad la percepción mágica del intercambio y de la obligación del mismo. Concepciones como el *Hau* de los maorís, o el *mana* de Samoa y de la Polinesia, forman parte de las creencias de las sociedades que hacen uso del regalo como mecanismo de intercambio, de supervivencia y de acumulación de riqueza y de prestigio. Al otorgar una fuerza mágica al objeto, se está justificando la necesidad de reciprocitar a la vez que se separa esa justificación de la propia identidad del intercambio.

La reciprocidad es un punto importante dentro de las tres pautas de integración de la acción económica que describe Polanyi en las sociedades de la antigüedad (ver III.1.1), junto con la redistribución y el intercambio. La reciprocidad supone movimientos de intercambio entre puntos simétricos, iguales, mientras que en la redistribución se requiere un centro y una periferia. Esta descripción es similar a la reciprocidad simétrica que detalla Sahlins, de la que ya hemos hablado.

El regalo puede ser una donación material, de algún objeto o bien concreto y con un valor acordado entre ambas partes, o bien puede ser inmaterial, una serie de acciones o servicios que se prestan a la otra parte, o incluso puede ser ambos a la vez. Es el caso, por ejemplo, del *kula* descrito por Malinowski y retomado por Mauss (ver II.2 y I.2.3), dentro del cual las ceremonias de preparación de las expediciones, las fiestas y banquetes de recepción de los expedicionarios y otros actos afines, acompañan a los regalos materiales, collares y brazaletes hechos con conchas especiales. Ambos elementos, material e inmaterial, forman parte intrínseca del sistema de intercambios pues, se repetirán de la misma manera múltiples veces, en un sentido o en el otro.

Un aspecto a tener en cuenta es si un regalo ha sido obtenido con la intencionalidad de acumular o bien de consumir. En ambos casos se trata de la forma más visual de exhibir la riqueza obtenida durante los intercambios efectuados. En cierto modo la acumulación de bienes se contrapone al consumo o destrucción, de alimentos, ofrendas u otros regalos, aunque en ambos casos se estarán dando muestras de abundancia y poder.

Otra diferenciación posible entre sistemas de intercambio es en cuanto a los participantes en el mismo. Hemos dicho en relación a las obligaciones de dar y de recibir que existe un mínimo de dos en todo intercambio pues debe haber al menos

un lado que dé y otro que reciba. Los participantes en los sistemas de intercambio pueden ser individuos, o grupos, o también individuos en representación de un grupo.

Un regalo es aristocrático cuando el jefe, cabeza del clan o del grupo social, es el único que participa en el intercambio. Del mismo modo puede haber un grupo reducido de personas que actúen en representación de la amplia mayoría. Estos concentrarán las riquezas y el prestigio obtenidos gracias al intercambio, colaborando así en la consolidación de las jerarquías. Por otro lado, un regalo en el cual el grupo participa de su propia iniciativa en el intercambio será inclusivo. Esta concepción es similar a la oposición entre solidaridad social y solidaridad negativa expuesta por Durkheim (ver II.1), es decir la oposición entre la colectividad y el egoísmo a la hora de la percepción de la necesidad y ejecución del intercambio.

La necesidad de crear lazos interpersonales, la necesidad de socialización del ser humano, es la que le empujará a dar continuación a un sistema de intercambio de regalos. Sin embargo, para que haya un regalo, debe haber una ocasión. Un regalo casi siempre tendrá una ocasión que sirva de excusa para su ofrecimiento. Algunas ocasiones son parte indivisible de la vida comunitaria y familiar, como los nacimientos, matrimonios, o bien de los ritos de paso en la vida de los jóvenes. Un nacimiento implica para la comunidad mucho más que una ocasión de felicidad. Implica la promesa de supervivencia y continuidad de la comunidad. Un matrimonio implica la creación de estructuras de parentesco tal y como lo describe Lévi-Strauss (ver II.3), es decir asegurar la supervivencia inmediata del grupo mediante el establecimiento de alianzas con otros grupos afines.

El factor temporal es esencial dentro de la definición del regalo. El paso del tiempo es una constante que no puede ser controlada por el ser humano. Este hecho implica por ende que el tiempo será siempre un elemento a tener en cuenta en el proceso del intercambio. En primer lugar se tendrá en cuenta el momento en el cual se inicia el intercambio como un punto de inicio de la relación contractual entre los participantes en el mismo. En segundo lugar se contabilizará el tiempo que transcurra entre la entrega de un obsequio y su retribución. Si este es corto o prácticamente inmediato, la transacción se considera una compra-venta y el tiempo no afectará a su resultado. En cambio si es largo, de días hasta incluso años, sí podrá afectar al resultado.

El tiempo de los implicados en la transacción es valioso para ellos mismos, de tal manera que su inversión debe ser cuidadosamente considerada y calculada. Una relación contractual de intercambio recíproco implicará una gran inversión de tiempo que debe ser compensada dentro de tal relación. El donante es consciente de que ha empleado un tiempo en obtener el primer obsequio, así como del tiempo que ha de transcurrir hasta que el receptor le devuelva el favor. Así, se contabiliza, aunque veladamente, el tiempo en forma de intereses añadido al valor del primer regalo dado. El resultado será que, a medida que esta relación se cimente y prolongue en el tiempo, los presentes intercambiados tenderán a ser cada vez mayores o más valiosos. Podemos afirmar entonces que el valor de un regalo está determinado por el tiempo necesario hasta su devolución.

Finalmente, como resultados o productos finales del regalo, destacamos tres aspectos principales relacionados a una o varias características que han sido mencionadas anteriormente. En primer lugar observamos la organización social que se deriva de la acumulación de prestigio y riquezas, o bien por la rivalidad entre participantes en el circuito del regalo. La construcción de las jerarquías en una sociedad en base a las relaciones establecidas por la competición es una característica de los sistemas de intercambio de presentes, como lo es la performatividad del poder en la forma de la acumulación o destrucción de riquezas vinculadas con el regalo.

Por otro lado, será siempre importante tener en cuenta que el regalo es, en muchos casos, una alternativa al propio intercambio propiamente económico, es decir las transacciones de bienes y servicios para satisfacer las necesidades básicas de los individuos (Firth, 1970: 64-65), y que pueden generar beneficio gracias al excedente. El intercambio del regalo es, en la mayoría de los casos, un intercambio simbólico o bien ceremonial, donde el valor del regalo no se limita necesariamente a su valor de cambio o de uso, sino que adquiere un valor por el hecho de ser intercambiado.

En tercer lugar, el resultado del regalo debe ser en todos los casos la satisfacción de unas necesidades o requerimientos, bien por el propio regalo o bien por la acción misma de dar, de recibir y en especial de reciprocitar el regalo. La devolución de un regalo consume esa satisfacción del regalo, pues a la vez cierra un ciclo de donaciones e inicia uno nuevo. De la misma manera que explicaba Lévi-Strauss que el *Hau* no es la razón para el intercambio sino más bien la necesidad inconsciente del intercambio

(1987: 47-49), podemos entender, sin necesidad de acudir a concepciones mágicas sino más bien a la psicología, que la tendencia en una relación entre dos personas es a responder de la misma manera que se nos interpela. Esta característica del regalo se puede entender como un mecanismo de supervivencia de la humanidad, que busca la fuerza en los números y en la unión, es decir en la socialización<sup>40</sup>.

Firth considera que la satisfacción es el resultado ideal de toda actividad económica, es decir que una actividad será económica si cumple con los requisitos de satisfacer las necesidades materiales de los individuos implicados en tal actividad (Firth, 1970: 65; ver III.1.2). Si consideramos que la maximización de los bienes es siempre satisfactoria entonces el regalo no tiene cabida como actividad económica ya que, ocasionalmente, la destrucción o consumo de los bienes recibido es una opción válida dentro de los sistema de intercambio. Para Firth solo la existencia de esferas de intercambio, que se rigen por normas comunales y por la disponibilidad reducida de los recursos, puede explicar que los intercambios de regalos sean satisfactorios para aquellos implicados (Firth, 1970: 70-78), lo cual ocurre en sociedades como los Tikopia de las islas Salomón, los merbok de Australia o bien en el sistema del *kula* de las islas Trobriand.

En esencia, podemos observar que los diferentes elementos del regalo están relacionados unos con otros de manera que cada acción tienen su reflejo en la sociedad en que se desarrolla y tiene además una explicación en la misma. Un regalo es un tipo de intercambio económico, en tanto en cuanto resulta en la satisfacción material y no material de los individuos implicados en él; es un intercambio social por las relaciones jerárquicas y de parentesco, y las alianzas y vínculos que se crean, y que deben ser mantenidas en el tiempo; y es además un intercambio ceremonial pues debe cumplir unas normas preestablecidas y acordadas entre los participantes.

---

<sup>40</sup> Recientemente un estudio realizado por investigadores de la Universidad de Connecticut, la Universidad de Utah, la Universidad de Troy y la Universidad Estatal de California (Sacramento), y publicado en *Environmental Archaeology*, ha tratado de demostrar, examinando el crecimiento de la agricultura en el este de América del Norte hace entre 7.500 y 5.000 años, que si bien la domesticación de las plantas fomentó una nueva cooperación entre las personas, también experimentó un aumento de la violencia organizada intergrupala (Weitzel et al, 2020).

## IV. La teoría del regalo en Egipto

### IV.1 El regalo en Egipto

Es una característica ineludible de la teoría del regalo de Mauss en todas sus facetas, así como de todos los desarrollos a los que hemos aludido previamente acerca de los sistemas de prestaciones, sistemas de intercambio de regalos o sistemas de reciprocidades, de redistribución o de intercambio solidario, la laguna existente en cuanto a estudios sobre el antiguo Egipto o el Próximo Oriente Antiguo. Es cierto que los antropólogos y sociólogos del siglo XX, a los que en su mayoría nos hemos referido anteriormente, apoyaban sus investigaciones en datos etnográficos tomados directamente de las fuentes o bien de los sociedades que denominaban “primitivas”. Sin embargo, como el ejemplo de Mauss nos ha podido demostrar, acudir a la historia también era una opción para los investigadores de esta rama.

Mauss pone en valor algunas “costumbres arcaicas” (1954: 47) comparables en su opinión al *potlatch* norteamericano o al *kula* polinesio, como lo son el *nexum* de la antigua Roma, el *wadium* y el *gaben* germánicos, el *dhanadharma* de los códigos Brahmánicos del periodo clásico hindú, o un concepto legal de la antigua China (Mauss, 1954: 46-62), sin dar mayores detalles acerca de las particularidades dadas por aspectos geográficos, cronológicos o posibles relación entre unos y otros. Su objetivo, esclarecido desde le inicio del ensayo, es estudiar y analizar el concepto de obligación económica, y los mencionados como versiones “arcaicas” del sistema de prestaciones son tomados en tal caso como antecedentes a los sistemas económicos de nuestra era.

Los sistemas de intercambio de regalo (“gift-giving” en inglés) y sus desarrollos y manifestaciones en distintas sociedades y civilizaciones a lo largo de la historia de la humanidad sí han sido, en cambio, objeto de numerosos estudios y ensayos. Como hemos aludido anteriormente (ver nota 14), el volumen editado por Michael Satlow

titulado *The Gift in Antiquity* (2013) hace un recorrido por distintos ámbitos públicos y privados de las civilizaciones grecorromana hasta la bizantina cristiana, pero sin una sola mención al antiguo Egipto en sus tres milenios de historia.

Jac Janssen se hacía eco de estas teorías en un artículo titulado “Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature” (1982), en donde argumentaba que, en el ámbito privado en el antiguo Egipto, y en base al estudio de un cierto número de ostraca cuyos textos recogían listas de regalos dados en ocasiones marcadas, los intercambios de regalos tenían una funcionalidad tanto social como económica. En efecto, razona, los regalos intercambiados en el mundo occidentalizado actual han perdido su función económica y solo conservan su rol en el fortalecimiento de los vínculos socioafectivos entre las personas (Janssen, 1982: 254). En cambio, en sociedades no-occidentales, al igual que en las economías primitivas o en economías agrícolas o campesinas de la antigüedad, los intercambios de regalos son sistemas que impulsan la distribución de bienes y servicios como sustituto de la economía de mercado (Dalton, 1967: 3-4).

J. Janssen menciona la reciprocidad como fuerza impulsora de tales intercambios así como la obligación de devolver un regalo, ya sea de manera inmediata o bien tras un lapso de tiempo indefinido<sup>41</sup>. Define los sistemas de intercambio de regalos, en sus propias palabras, de la siguiente manera:

*“[El intercambio de regalos] no es la libre manifestación de generosidad; el receptor generalmente está obligado a presentar un contra-regalo, o bien inmediatamente o tras un lapso de tiempo. A esto se le llama reciprocidad”* (Janssen, 1982: 254).

Y añade:

*“Parece, pues, que en ocasiones especiales (el nacimiento de un hijo y festivales tales como el Día de Año Nuevo) las gentes de Deir el-Medîna se regalaban unos a otros pequeñas cantidades de alimentos y, en ocasiones, objetos de uso diario”* (1982: 256).

En esencia los intercambios de regalos son, para Janssen, dados en ocasiones especiales y siguiendo tradiciones y ritos concretos. Dicha concepción coincide con la


---





<sup>41</sup> De ahí la necesidad, explica Janssen, de escribir en los ostraca los regalos recibidos y las cantidades exactas de los mismos. En cuanto a las ocasiones del regalo, Janssen habla de nacimientos, de festividades especiales como las celebraciones de Año Nuevo, u otras celebraciones privadas (Janssen, 1982: 255-258).






de Edward Bleiberg (1996), quien afirma que los intercambios de regalos no deben ser confundidos con transacciones de índole mercantil, que denomina con el término egipcio *inw*. La función de los intercambios de regalos es puramente social, mientras que la transacción tiene un trasfondo económico (Bleiberg, 1996: 96-97). La postura de E. Bleiberg en *The Official Gift in Ancient Egypt* (1996) es más firme, aunque también cuestionable, pues considera todos los intercambios interpersonales, desde los depósitos en las tumbas reales del Reino Antiguo hasta las escenas de entrega de tributos al rey en el Reino Nuevo, a partir de un único término<sup>42</sup>: *inw* (1996: 100). En efecto, el término *inw* tiene varias traducciones, como “regalo dado o entregado” (𓂏𓂏𓂏: PT, 1499), sencillamente como “algo dado” (Sinuhe, 90), o bien como “tributo o impuesto”, por ejemplo en diversas ocasiones en las listas de tributos de los Anales de Tutmosis III (𓂏𓂏: Urk IV, 523; 𓂏𓂏𓂏: Urk IV, 689; 699; 705; 717).

Sin embargo, es probable que los egipcios usaran más de una palabra para referirse a estos intercambios, en especial en relación a su contexto. Una búsqueda rápida en un diccionario básico nos demuestra que hay una gran variedad de términos en egipcio para referirse a los regalos dados, empezando por el propio verbo *rdi*, “dar”, y su derivado *diw*, que se traduce como “algo dado” (𓂏𓂏: CGC, 20543 [15]; GHW, 970), en uso desde el Reino Medio con este significado. Similar en significado se encuentra *ṭwn*, “donación” (GHW, 951), aunque con muy pocos ejemplos del mismo, especialmente en época grecorromana. La acción de dar se emplea en muchos contextos sociales, siempre con el significado de poner algo en manos de otra persona, entregar o bien ceder algo. Un ejemplo es la expresión *rdi iḥt* que se traduce como “dar regalos”, de la palabra *iḥt*, “comida, alimento” (𓂏𓂏𓂏: PT, 413), o también en combinación con otras palabras, como *iḥt-ntr*, “bienes del templo” (GHW, 97-98). Podemos observar que el uso de *iḥt-ntr* con significado de “regalo a los dioses”, es decir “ofrenda” o más concretamente “bienes del templo”, se extiende desde la esfera privada en tumbas y estelas funerarias (𓂏𓂏𓂏: Abyd Mar II, 29 [18]; CGC, 20247), hasta la esfera pública y

<sup>42</sup> En publicaciones anteriores (1981, 1984, 1988), Bleiberg ya había estudiado la posibilidad de *b3kw(t)*, entre otros términos, como sinónimo de *inw* en ciertos tipos de intercambio. La única diferencia es el estatus social de los participantes en el intercambio: un *inw* se intercambia entre el rey y otro individuo; un *b3kw(t)* se intercambia, en el Reino Nuevo, entre dos instituciones, generalmente entre el templo y países extranjeros.







religiosa, como por ejemplo en el templo de Hathor en Dendera (Dend Mar I, 72d;  : Dend Mar II, 1a).


Otra expresión de similares características es *f3i mrk*, de la palabra *mrk* que se traduce igualmente como “regalo” ( : Wenamun II, 12; GHW, 257), también en la forma *f3i brk* (GHW, 350), y se usará para la acción de “traer regalos”. El término *brk* traducido como “regalo” ( : Harr 7 [3]; 79 [9]) aparece específicamente asociado a contextos agrarios y por tanto con un significado que se relaciona sobre todo a expresiones como “regalos de la tierra” o similares. Ambos son formas del neoegecio que tendrán un uso más extendido a partir del Reino Nuevo y sobre todo en épocas posteriores. Para expresar los “regalos recibidos” a partir del Reino Medio se usará la expresión *sšp fḳ3* ( : Amarna VI, 15; CGC, 25207 rev.), de la palabra *fḳ3*, “regalo” o “recompensa” ( : Urk II, 23; Urk IV, 891; GHW, 307). También *ndt-ḥr* se traduce como “regalo” (GHW, 447).

Sin embargo, otros términos para “regalo” tienen interpretaciones cercanas a las donaciones hechas en contexto cultural o funerario. Es el caso de *m3ʕ*, o *m3ʕw* cuando es utilizado en sentido colectivo, y que se traduce tanto por “ofrenda” como por “regalo” o “tributo” ( : GHW, 317), siendo por tanto muy similar en significado a *inw*. En el papiro Westcar, por ejemplo, se hace uso del sustantivo *m3ʕ* para hablar de las ofrendas que el rey Keops hace llegar a todos aquellos visitantes que le traen noticias de hechos extraordinarios<sup>43</sup> (Nederhof, 2009: 1; 23). Dichas ofrendas se dan como premio por los servicios prestados, es decir que no son una ofrenda propiamente dicha sino un regalo o una recompensa. Por su parte, *3wt* o *3wt-ʕ*, sinónimo de “regalo” ( : PT, 399; Urk IV, 108;  : Sinuhe, 175), también se utiliza como epíteto de la diosa Nekhbet, traducido como “la del brazo extendido” como clara referencia a la acción de ofrecer ( : Urk IV, 520), o como término para nombrar el altar ( : GHW, 4).

<sup>43</sup> Traducido al inglés por Adolf Erman (1927: 36-47), y por M. Lichtheim (1975: 215-222); glosario y estudio paleográfico más completo también por Erman (1890).



En cuanto a ofrendas concretas, *hnkt*, es decir “cerveza”, en la forma *hnkw* o *hnkyt*, puede verse traducida como “cerveza (dada) en ofrenda” (: PT, 1881; Mar Mast D1; GHW, 524), o bien sencillamente como “ofrenda” con el determinativo R33 (: Dend Mar II, 37b). Por su parte *wdḥw* se traduce generalmente como “libación” o bien “alimentos (dados) en ofrenda” (: PT, 1148; : Urk IV, 870; 1150; GHW, 229). El término *wdḥw* se halla a menudo en estrecha relación con mesas de ofrenda, en títulos como *sš wdḥw*, “escriba de la mesa de ofrendas” (: Urk IV, 514), o también *ḥ3t wdḥw*, “el primero de la mesa de ofrendas” (: CGC, 23061).

Por nuestra parte, consideramos que las definiciones de *inw* (GHW, 74) y *ḥtp* (GHW, 567-569), es decir “regalo” y “ofrenda” en el sentido estricto de los términos, se asemejan bastante. El campo semántico de *ḥtp* comprende desde la ofrenda, en estrecha relación con el propio determinativo que lo identifica, la mesa de ofrendas (, R4), sentimientos de “felicidad” o “alegría”, y hasta el concepto de “paz”. En este sentido, *ḥtp* abarca un mayor número de interpretaciones que *inw*, todas ellas prácticamente en relación con el campo semántico del regalo, entendido como algo dado o compartido de manera voluntaria sin esperar nada a cambio, como muestra de afecto, agradecimiento y buena voluntad.

Si buscamos “regalo” en el *Lexikon* hallamos “gabenbringer”, es decir “portadores de ofrendas” (LAe II, 369-371), generalmente *hn* o *hnw* (GHW, 601). Lo mismo ocurre al buscar “ofrenda”, con múltiples referencias a algo “dado” o “regalado” como ofrenda, como “opfergabe” (LAe IV, 579-584). Es probable que las escenas de representación de ofrendas, o bien de portadores de ofrendas, sean unas de las más comunes de la iconografía sagrada del antiguo Egipto. Las innumerables imágenes de individuos, y en ocasiones animales de carga, llevando ofrendas a los templos o tumbas aparecen desde el Reino Antiguo hasta el periodo Ptolemaico y grecorromano. La iconografía de las mismas reproduce las procesiones de los portadores de ofrendas, uno tras otro, llevando consigo, entre las manos, en cestas, cuencos o bandejas, o bien en jarras Hes, diversos bienes y productos.

Escenas de entrega de ofrendas *htp* predominan en las representaciones planas, en relieves y frescos en los muros, columnas y otros elementos arquitectónicos de los edificios. Ocasionalmente, esculturas de bulto redondo, como tallas en madera, muestran a aquellos que ejecutan a esta función. Serán principalmente de género femenino en el caso de las esculturas<sup>44</sup> y masculino de las pinturas (Harvey, 2009: 3-4; Oppenheim et al, 2015: 63-65).

Las representaciones de portadores de ofrendas se ubican principalmente en los templos dedicados a diversas divinidades. Se encontrarán en varios puntos del edificio, pero principalmente en torno a las salas centrales así como altares y mesas de ofrendas que en ellos se encuentran (Oppenheim et al, 2015: 64-65). Se representaban las ofrendas dedicadas a los dioses. Estas ofrendas no solo eran un tema decorativo de los templos, sino que se realizaban en la realidad. La iconografía era pues un reflejo de la realidad. Lo mismo ocurría en las tumbas y altares funerarios, donde aparecían las ofrendas y alimentos que los difuntos debían recibir para sobrevivir en el Más Allá. Si bien la representación de las mismas bastaba para cumplir su función en el Más Allá, la acción de entrega de las ofrendas era también parte esencial del culto.

En los palacios se representaban las ofrendas y regalos que los reyes recibían de sus súbditos. Por lo general estas representaciones encarnaban a dignatarios y sacerdotes en actitud donante, así como la personificación de los nomos junto a sus gobernadores. Ocasionalmente aparecen escenas en las que los donantes son extranjeros, por lo general emisarios extranjeros o bien la personificación de tierras lejanas y países exóticos, portando tributos y regalos de gran valor. Algunos ejemplos de este tipo de representaciones son la tumba de Meryra II y la tumba de Rekhmira, la tumba de Puyemra en Amarna, así como las tumbas de Ineni (TT 81), y Antef (TT 155) en Tebas (Davis, 1905a; 1906; 1908a). Todas ellas contienen escenas en las que aparecen portadores de tributos del extranjero, calificados como *inw* (Bleiberg, 1996: 115-124).


---

<sup>44</sup> Destacan las halladas en la tumba de Meketra, del Reino Medio, de impresionante colorido y detallismo en la representación de las ofrendas y de las vestimentas de las mujeres portadoras, actualmente en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York, o las conservadas en el Musée du Louvre, datadas al inicio de la dinastía XII. Las estatuas de madera de portadoras de ofrendas han sido estudiadas de manera específica por Julia Harvey (2006), al igual que como categoría dentro de las esculturas de madera egipcias (2001).

Los regalos y ofrendas entregados tanto en el templo a los dioses, en las tumbas a los difuntos, como en los palacios a los monarcas, eran sinónimo de riqueza y de abundancia. Sin embargo las ofrendas realizadas no eran simbólicas pues eran consideradas necesarias para el adecuado funcionamiento de los cultos religiosos y funerarios. Los múltiples términos con que ambos se designaban se construyen en su mayoría en referencia al elemento mismo, por ejemplo *hnkt*, o bien a la acción de dar, como *inw*, *iht* o *m3ꜥ*. Por su parte, *htp* nos ofrece un campo semántico mucho más abierto, que abarca multitud de interpretaciones, pero todas ellas ligadas siempre a la acción de ofrecer.

En el capítulo I.3 definíamos el concepto de regalo según la teoría maussiana como un sistema de intercambios en el que participan al menos dos entidades, con tres etapas diferenciadas, la obligación de dar, la obligación de recibir, y la obligación de devolver o reciprocitar, y cuyo resultado es la creación de lazos sociales e interpersonales, así como un efecto directo sobre las instituciones religiosas, económicas, legales y morales de la sociedad en la que ocurre. *htp* es el único término de los anteriormente nombrados que engloba tanto la acción de dar como la de recibir y aquello que se da, es decir “regalo” u “ofrenda”, así como el resultado de la reciprocidad a nivel personal, es decir la “satisfacción”, o incluso a nivel social, es decir la “paz”. El objetivo del siguiente apartado será de tratar de delimitar y definir el campo semántico de *htp* de manera que podamos comprender su utilización y funcionalidad en los distintos contextos en los que aparece.

## IV.2 Definición y estudio de *htp* por significados

El signo jeroglífico R4, leído como *htp* () , representa una superficie sobre la que descansa un objeto. Se interpreta generalmente como la reproducción gráfica de una hogaza de pan ( $\Theta$ , X2) sobre una estera de caña. Dicha estera representaría la mesa en la cual se depositaban las ofrendas a los muertos, como por ejemplo hogazas de pan. Como ideograma se considera que *htp* significa exactamente lo que representa, es decir “altar” o más bien “mesa de ofrendas”. Como fonograma, escribe “descansar”, “estar satisfecho” o “satisfacer”, así como sus derivados (Gardiner, 501). La escritura más

común de  $\overline{h}tp$  ( $\overline{\Delta}$  □), desde el Reino Antiguo, es acompañada por los complementos fonéticos para  $t$  ( $\Delta$ , X1) y  $p$  (□, Q3). En el Reino Medio también es bastante común añadir el complemento fonético para  $h$  ( $\overline{\lambda}$ , V28) para la escritura de nombres propios y en hierático, de manera que queda así:  $\overline{\lambda}\overline{\Delta}\overline{\square}$ .

Una de las maneras más comunes de encontrar  $\overline{h}tp$  es en contextos funerarios. Las tumbas desde el Reino Medio contienen una fórmula que se repite prácticamente en todas, pues abarca la esencia de los ritos fúnebres que se realizaban en ellas. En estelas funerarias o bien en falsas puertas, no solo aparece por encima de la cabeza del fabricante de ofrendas, sino que sirve como adorno para los techos y marcos de puertas. La fórmula en cuestión, la llamada fórmula de ofrendas, es  $\overline{\lambda}\overline{\Delta}\overline{\square}$  ( $\overline{h}tp-di-nsw$ ), traducida como “una ofrenda que el Rey da” (Gardiner, 1915: 79). A pesar de haber sido transcrita en origen erróneamente como “di-hetep-suten” (Hall, 1908), el papel de la ofrenda dentro de la fórmula nunca se ha cuestionado<sup>45</sup>. En palabras de Allan Gardiner, en un excursus muy conciso de su obra sobre la tumba de Amenemhat:

*“La escena que representa al difunto sentado frente a una mesa de ofrendas ilustra el momento culminante de un elaborado ritual diario como se presentaba a la vista imaginativa de un dibujante egipcio. La misma escena se encuentra en las innumerables estelas pequeñas que los cementerios del Reino Medio y posterior invariablemente producen, y casi en todas partes acompañada de una fórmula jeroglífica que comienza con esas palabras”* (1915: 79).



En efecto, la fórmula de ofrendas era esencial para el correcto desarrollo de los rituales funerarios en el antiguo Egipto. Listas con las ofrendas que se depositaban en las tumbas aparecen ya desde los Textos de las Pirámides, integrándose en los ritos de consagración de los muertos junto con otros que seguirán en la tradición religiosa, como el rito de la apertura de la boca y las libaciones, entre otros (Hays, 2010: 8). Es de hecho gracias a estas listas de ofrendas que podemos establecer una línea continua en la realización de rituales de este tipo a lo largo de la historia del Egipto faraónico. La


<sup>45</sup> En el artículo de Hall (1908), la discusión radica principalmente en la correcta traducción de la expresión, bien como “una ofrenda del rey” o más bien “una ofrenda que el rey da”. Teniendo en cuenta que el contexto era siempre funerario, no cabía la duda de que se tratara de ofrendas a los muertos.





palabra *ḥtp* aparece en la fórmula con el significado de “ofrenda”, pero también es posible interpretarla como “alegría” o “satisfacción”, refiriéndose al sentimiento causado por dichas ofrendas (Gardiner, 1915: 80-81).




Se conocen una gran cantidad de acepciones distintas de la palabra *ḥtp* (GHW, 567-570; Wb 3, 183-196), con traducciones que discurren desde “ofrenda”, sentimientos de “felicidad” o “alegría”, hasta “paz” o la forma más común de referirse a la puesta del sol, la luna o las estrellas, sin olvidar los usos que tiene en nombres de lugares o títulos religiosos o personales, de dioses o nombre de reyes. A continuación interesaremos por la polisemia de *ḥtp* de la manera más concisa posible, con el objetivo de establecer el campo semántico del término.

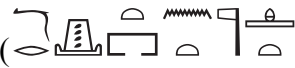


#### IV.2.1 *ḥtp* como “mesa de ofrendas”, “ofrenda” y similares









Al estudiar el vocabulario egipcio, es fácil hallar una gran variedad de palabras que se traduzcan como “ofrenda” o tengan significados similares, como “regalo”, “obsequio”, desde las listas de productos de ofrendas que se ofrecían en las tumbas, hasta *inw*, cuyo significado es probablemente más cercano de “tributo” que de “regalo” pero que muchos no dejan de considerar como una especie de ofrenda o regalo hecho a las arcas reales (Bleiberg, 1984: 155). El signo para *ḥtp* aparece ya desde los Textos de las Pirámides con el significado de “mesa de ofrenda” (GHW, 567; Wb 3, 183), es decir, aquello a lo que está referenciando como logograma. La forma más común es acompañado del trazo Z1 () y entendido generalmente como mesa de ofrendas de piedra (Urk I, 107), o mesa de ofrendas de metal (Urk IV, 636). El signo R4 acompañado por los complementos fonéticos *t* y *p* () es equivalente en significado a los dos anteriores (Urk IV, 639), y aparece con mucha frecuencia en su lugar.







Por lo general son pocas las variaciones en la escritura de este término. En los textos de las tumbas de Amarna encontramos un ejemplo en el que se ha añadido una *t* (Amarna III, 22), dando lugar a *ḥtp.t* () con el mismo significado. También son pocos los determinativos que acompañan a *ḥtp*, siendo R4 suficiente para trasladar el significado de “mesa de ofrendas”. En el caso de existir, la elección de determinativo













siempre se inclina hacia los más sencillos, como es el caso de R3 () en la combinación  (Urk IV, 667). No existen muchas variantes en la escritura de *h̥tp*, puesto que la sencillez de la escritura del propio signo R4 era suficiente para que se entendiera su significado. En época Ptolemáica encontramos una “Sala de la Mesa de Ofrendas” como nombre de la sala C del gran templo de Hathor en Dendera (Dend Mar I, 29a). En este caso *h̥tp* aparece escrito con el signo O13 () que hace alusión a un recinto amurallado o a un espacio cerrado, de la forma: .

Una expresión común en el amplio catálogo de inscripciones desde la época de las pirámides hasta el periodo grecorromano es *h̥tp-n̄tr*, escrita tanto con los complementos fonéticos *t* y *p* (: Abyd Mar II, 9) como con los signos de pan y cerveza (: Urk IV, 744). Traducido habitualmente como “una ofrenda para una divinidad” (GHW, 567; Wb 3, 185), se halla en directa relación con la mesa de ofrendas. La acción de dar y de recibir, así como el objeto mismo de la ofrenda son palabras que se escriben con el mismo signo. Vemos entonces como *h̥tp-n̄tr* aparece en distintos contextos, en distintos momentos temporales, pero prácticamente con el mismo significado. En los Textos de las Pirámides *h̥tp-n̄tr* alude por lo general a una ofrenda para los muertos (PT, 772), además de a la divinidad. De la dinastía XII hallamos un ejemplo en el que la acción es la de dar una ofrenda (Louvre, C2), mientras que en el templo de Amón en Karnak la expresión alude a una ofrenda recibida (Urk IV, 170; 747). Asimismo existe la lectura *h̥tp.t-n̄tr* (: Urk IV, 1054), con el mismo significado.




En titulaturas, *h̥tp-n̄tr* hace referencia a las ofrendas recibidas por los templos, siendo por lo general indicativo de cargos de naturaleza religiosa. Los más destacados serán: *m-r šnwt h̥tp-n̄tr* (: Urk IV, 1053) o “Supervisor del Granero de las Ofrendas del Dios”; *sš h̥tp-n̄tr* (: Urk IV, 1178) o “Escriba de las Ofrendas del Dios”; y *m-r wpt h̥tp-n̄tr* (: Urk I, 94) o “Supervisor de los Trabajos de las Ofrendas del Dios”.












Otra acepción de *ḥtp-ntr* es “riqueza del templo” (Wb 3, 185), frecuente en el Reino Medio. Con una escritura más simplificada (: CGC, 20764), se identifica con los bienes dados como ofrenda al templo o a la divinidad, de naturaleza variada y por tanto mencionados como un conjunto. Es habitual principalmente en relación con el templo de Amón, en expresiones sencillas como *ḥtp-ntr n imn* ( : Urk IV, 72), o con escrituras más complejas (    : Urk IV, 70).

En relación con el campo semántico de la ofrenda, es posible también hallar *ḥtp* con significado de “alimento” (GHW, 567; Wb 3, 184-185), tanto de manera generalizada para nombrar la comida que servía para las ofrendas, o bien de manera particular para nombrar ciertos comestibles concretos. En el primero de los casos, las dos formas de *ḥtp* en este campo semántico concreto son el masculino *ḥtp* ( : Urk II, 67; Urk IV, 1193) y el femenino *ḥtp.t* ( : Amarna III, 2;  : Urk IV, 748), ambos con la marca del colectivo. Se traduce como “comida”, más comúnmente “alimentos que se dan”, o también “ofrendas (para los dioses y los muertos)”. La cronología para estas dos formas es extensa, desde el Reino Antiguo hasta el Periodo Tardío, aunque hay apariciones que solo se han registrado en momentos concretos.

En el Reino Antiguo y Medio es común el nombre *ḥtp* bajo la forma:   (CGC, 1380; 1465; Wb 3, 185), aludiendo a uno o a dos de los pasteles que se colocaban sobre la mesa de ofrendas. Es por tanto un alimento concreto que existía y se nombraba durante las ceremonias oferentes. En los Textos de las Pirámides aparece *ḥtp* como apelativo, específico de estos pasteles de ofrenda real, con nombre propio, de la forma:   (PT 59c), o bien *nswt ḥtp* ( : PT 59a; CGC, 1380). Al añadir la palabra   (*nswt*), la relación de la realeza y el culto funerario es clara. Asimismo, esta forma puede aparecer en la expresión     (*iw m nswt ḥtp*; PT 58; CGC, 1758), “que viene al banquete real”, dentro de la llamada al oferente.

A partir del Reino Nuevo y prácticamente hasta la Época Saíta, es más común la forma femenina *ḥtp.t* con diferentes determinativos, haciendo alusión a la variedad de

alimentos y productos que conformaban las ofrendas. Es el caso del signo M2 y otros similares de la familia de las plantas, con que obtenemos la escritura  (Harr, 37a [10]; Urk IV, 771; Urk VII, 54; GHW, 569; Wb 3, 196). Se ha dado a esta forma la traducción de “montón de repollo”, y por tanto es común que se encuentre en listas de productos, con indicación de su cantidad. Otra posibilidad es su traducción como un tipo concreto de pastel u hogaza de pan, en la forma  (Urk IV, 827), que de nuevo aparece en una lista de productos variados y a la que se añade la indicación de su cantidad (35). En el Papiro de Harris hallamos al menos en tres ocasiones separadas, en sendas listas de productos destinados a “ofrendas para una fiesta”, la forma de *ḥtp*:  (Harr 21b [10]; 36a [9, 15]; GHW, 569; Wb 3, 196) seguida de la indicación de su cantidad. En este caso se prefiere la traducción de “cesta de frutas, plantas o incienso”. El determinativo utilizado (Aa19) es de dudosa identificación y dificulta la comprensión exacta del término en su contexto.

En conjunción con otras palabras, *ḥtp* tendrá acepciones similares a “ofrenda” o “alimento”. Es el caso de *df3w ḥtp* (  : PT, 133), o bien la forma *ḥtp df(3)w* (  : CGC, 20621), o su variante *ḥtp.t df3w* (    : CGC, 20012), las cuales aparecen desde los Textos de las Pirámides hasta prácticamente el Reino Medio. La traducción aceptada para esta forma es “comida y sustento”, es decir prácticamente una reiteración de la ofrenda para hacerla más significativa. Por último, *ḥtp* puede tener valor de genitivo, cuando lo acompañan distintos determinativos concretos, como en la forma *ḥtp-ntr* (   : Urk IV, 389), que indicaría la pertenencia de los vegetales, plantas o animales mencionados “a la ofrenda de la divinidad”.

#### IV.2.2 *ḥtp* en la fórmula de ofrendas








La fórmula de ofrendas es el uso mas común de la palabra *ḥtp*. En este contexto, el vocablo se traduce como “ofrenda” y la expresión completa como “una ofrenda que el rey da” (LAe IV, 584-586; GHW, 567; Wb 3, 186-188). La frase *ḥtp-di-nsw* puede entenderse como la formulación de la tradición de entrega de ofrendas por parte del rey









a los dioses, las cuales eran depositadas en los altares o mesas de ofrenda de los templos, o ante las estelas y estatuas de los difuntos (Franke, 2003: 39-40), siendo el objetivo alimentar a sus dueños tras su muerte. Jan Assmann habla de la relación entre los dos significados principales de *ḥtp* que se desprenden de la fórmula de ofrendas, como bienes específicos que se ofrecen, las ofrendas, y como el sentimiento que estas proporcionan, la satisfacción (2001: 48). Y añade:





*“Su preocupación [del ritua de culto diario] es con el bienestar y la satisfacción de la deidad y, por lo tanto, con los requisitos de la posibilidad de su residencia terrenal y presencia local. El término egipcio hetep, que significa “ofrenda” y “satisfacción”, es un concepto central en el ritual [...]. En el ritual egipcio, el habla lleva a cabo de forma explícita y performativa esta transposición de los eventos de culto en el reino divino”* (Assmann, 2001: 48-51).



J. Assmann sostiene aquí que la oralidad era el aspecto esencial de la fórmula de ofrendas y de los ritos funerarios en el antiguo Egipto. Al decir *ḥtp*, al decir la palabra en voz alta, las ofrendas llegaban a existir en el Más Allá, al igual que la acción de estar satisfecho por las ofrendas. Si bien la interpretación de *ḥtp* como “satisfacción” será estudiada más adelante (ver IV.2.3), nos centraremos en primer lugar en la fórmula de ofrenda, sus variantes y sus principales características gramaticales.




La fórmula de ofrendas aparece totalmente consolidada a partir del Reino Medio y prácticamente no dejará de utilizarse como fundamento de los ritos funerarios y las ceremonias de entrega de ofrendas a los difuntos. La escritura de la fórmula consta del signo R4 () rodeado de las palabras *sw* (, M23) y *di* (, X8), referidas al rey y a la acción de dar, respectivamente. Un texto de Paul Smither analiza y distingue entre las diferentes escrituras de *ḥtp-di-nsw*, en el Reino Medio y Nuevo. Según Smither, en las dinastías XI a XIII la fórmula aparece de la manera canónica, con la planta *swt* () en transposición honorífica, seguida de *ḥtp* y el complemento fonético de *t*, con el pan cónico *di* () cerrando la fórmula. Sin embargo, a partir de la dinastía XIV y hasta la dinastía XVIII se invierte el orden de los signos, con *ḥtp* y sus dos complementos fonéticos ( ) al final de la fórmula (Smither, 1939: 34-37). Del mismo modo, Remi Legros comenta la desaparición de la palabra *ḥtp* de las mesas de ofertas en el Primer Periodo Intermedio Tardío, e incluso de la fórmula de ofrenda por completo, siendo



sustituida por *pṛt-ḥrw* () , “una ofrenda invocada de pan y cerveza” (Legros, 2008: 245).

La fórmula de ofrendas completa consta de cuatro partes, que pueden aparecer alteradas siguiendo los gustos y modas de la época o del propietario de la inscripción. En primer lugar, la fórmula se introduce con la expresión *ḥtp-di-nsw* (: Petrie Dend, 7). A continuación aparece el nombre de una o más divinidades a quienes se dedica la ofrenda. En tercer lugar se enumeran las ofrendas, precedidos a partir de la dinastía XII por *di=f*, “él da” (: CGC, 20054; 20122), el femenino *di=s* (: CGC, 20257), o el plural de la misma *di=sn* (: CGC, 20075). Finalmente, el nombre del destinatario de las ofrendas, el propietario de la tumba o de la inscripción, aparece presentado por las palabras *n k3 n*, “para el ka de” (: CGC, 20219).






Una de las peculiaridades que presenta la fórmula de ofrendas es la integración del nombre de una o más divinidades en sí misma. Por lo general, los nombres de dioses aparecen *a posteriori*, siendo los más comunes Anubis, en la fórmula *ḥtp-di-nsw ḥtp-di-ṯnpw* (: Urk I, 177; Mar Mast, E5; D40), así como Osiris, en la variante *ḥtp-di-nsw ḥtp-di-Ṳsir* (: Mar Mast, E17; D40; CGC, 1565). En escrituras más tempranas de la fórmula de ofrendas, en el Reino Antiguo, el nombre del dios estará combinado de tal manera que se deba leer en conjunto con la fórmula, omitiendo algunos de los signos, como por ejemplo *ḥtp* (: Mar Mast, D42), o *di* (: CGC, 1342; 1413).

Otras versiones de la fórmula incluyen frases que reiteran el carácter oral de la misma, señalando claramente que debía ser leída. Se dan varias versiones de la mención a la oralidad, como *dd ḥtp-di-nsw* (: Urk IV, 451), donde *dd* actúa de imperativo, instando al lector a hablar en voz alta, o similarmente en la variante *Ṳsir mi dd tn ḥtp-di-nsw* (: CGC, 20335), donde es el dios Osiris el que pronuncia la fórmula.

Un caso particular de los Textos de las Pirámides, de manera concreta, y del Reino Antiguo, de forma general, resulta cuando la propia divinidad aparece como donante de las ofrendas. La frase *ḥtp-di-nsw* se sustituye, por ejemplo, por *ḥtp-di-Inpw* (: PT, 1019), o bien *ḥtp-di-Inpw hnty-mntw* (: PT, 745). El único ejemplo de esta variante en el Reino Medio es la llamada Tabla de los Decanos, en la tapa interior del sarcófago de Meskhet, donde aparece hasta diez veces la frase *ḥtp-di-DD* (: CGC, 28118), con distintas divinidades cada vez.



Asimismo, es completamente aceptable la fórmula de ofrendas en contextos funerarios sin nombrar a la divinidad. En este caso la fórmula prosigue con la enumeración de las ofrendas, con la expresión *pṛt-ḥrw* (: Urk I, 121), sencillamente con *ḥ3*, “miles de...” (CGC, 583; 20046), o bien con el nombre del destinatario precedido de *n k3 n*, “para el ka de...” (CGC, 20043; 20329). Durante la enumeración de las ofrendas, la fórmula puede funcionar como sustantivo. Hallado principalmente en los Textos de las Pirámides, se interpreta el enunciado *ḥtp-di-nsw* en su conjunto como una ofrenda más, como en la frase *m ḥtp-di-nsw*, que traduciríamos como “un *ḥtp-di-nsw*” (: PT 1392; 1651).




#### IV.2.3 *ḥtp* como “satisfacción”, “felicidad” y similares


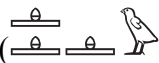
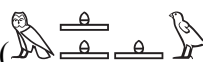
El objeto de una ofrenda depositada en un templo, ante un altar, una mesa de ofrendas, o en la tumba, era la de complacer y agradar a los receptores de la misma, recibiendo a cambio su beneplácito o sus bendiciones. La satisfacción personal o la del otro, era el objetivo de las ofrendas y por ello se equipara el significado de *ḥtp* con satisfacción y su campo semántico y léxico. Por lo general esta satisfacción se asocia al corazón, de la forma *ḥtp ib* (: Urk IV, 574), o bien con el ka de una persona, como *ḥtp k3* (: Urk IV, 1166; Dend Mar II, 76; CGC, 20542). En ambos casos las expresiones pueden ir acompañadas de las preposiciones *m* (: PT, 854), o bien *ḥr* (: Amarna VI, 25 (16)). *ḥtp* como “satisfacción” puede atribuirse a los muertos, pero también al rey (: PT, 897), o incluso a las divinidades, como por

ejemplo en este ejemplo del Reino Nuevo hallado en el templo de Hathor en Dendera:



 (Dend Mar IV, 24b).


Como complemento de un verbo, *htp* se traducirá como “está satisfecho” o “es satisfactorio” (GHW, 568; Wb 3, 188-192), según si el sujeto de la oración es una persona, o bien un objeto o acción concreta respectivamente. En el primero de los casos, estará acompañado de la preposición *m*, en la forma *htp m* (: Urk IV, 874), seguida de aquello que causa satisfacción. Se conservan numerosos ejemplos de este uso de *htp*, datando desde el Reino Antiguo hasta el Periodo Tardío. Algunos casos resultan característicos, como es el caso de la forma *htp m mnw*, que hace referencia a un monumento (: Urk IV, 237), en el templo de Hatshepsut a la diosa Hathor en Deir el-Bahari. Otros casos apuntan a la satisfacción en general, con los alimentos al consumirlos (Urk V, 4), o incluso la justicia, la verdad (CGC, 20539 [I, 5]).




Una variante de la misma forma, pero con la preposición *ib* estará en uso principalmente en el Reino Antiguo, pero con algunas apariciones en el Reino Medio y Nuevo (Amarna VI, 27 (5); PT, 708). Traducido como “está satisfecho”, hace hincapié en el sujeto de la frase, en referencia a un monarca, como por ejemplo en la pirámide de Teti (: PT, 3), también a los dioses en general (: PT, 258), o a un dios concreto, como por ejemplo Ptah (: Harr, 47 [5]). Asimismo, *htp* irá acompañado por la preposición *ib* cuando se traduce como “es satisfactorio”, es decir, cuando hace referencia a un objeto o a una acción concreta que resulta satisfactoria (Dend Mar I, 66a; PT, 58; 583).


Otra traducción de *htp* es “felicidad” o “alegría” (GHW, 568; Wb 3, 192-194), generalmente de la forma “estar contento”. En este sentido existen dos variantes principales de esta traducción. La primera es “felicidad” en el sentido de “prosperidad”, por ejemplo al hablar de años prósperos o *rnpt htp* (: Amarna III, 29). La segunda forma es “paz” como estado personal, similar a “felicidad”, o bien “sin accidentes o problemas”, que también vemos escrito como *htpw* (: PT, 286), o bien acompañado de la preposición *m* (: Urk I, 134; Urk IV, 346). Así,





en un texto que habla de unos soldados, al mencionar su retorno se dirá que volvieron *m ḥtp* (Urk I, 103), es decir “sin obstáculos”. Las formas *m ḥtp* y *m ḥtpw* pueden ser, además, predicado en oraciones nominales, que serán traducidas como “ser feliz” (Dend Mar III, 61b; PT, 1775).

Una posible traducción de *ḥtp* dentro del campo semántico de la felicidad es “bendecido”, que hallamos únicamente en el registro arqueológico funerario amarniense y del Reino Nuevo. Referido a los muertos, se usa como complemento a las expresiones *im3ḥy m ḥtp* (: Amarna II, 9), o *im3ḥy nfr m ḥtp* (: Amarna VI 33 (a, b, c, d)), traducidas como “uno venerable (bueno) y bendecido”.


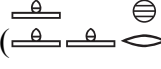
En textos literarios del Reino Antiguo también hallamos manifestaciones de *ḥtp* con significado de “satisfacer”. En la autobiografía de Herkhuf aparece con significado de “apaciguar” cuando el protagonista persigue al gobernador de Yam hasta la tierra de Tjemeh, en este caso en la forma de causativa, *shṭp* (: Urk I, 126; Lichtheim, 1075: 25), probablemente con significado más próximo de “causar satisfacción” en el sentido de satisfacer sus demandas y por tanto calmar su ira.





Un caso particular de *ḥtp* en la literatura y narrativa del Reino Medio es cuando se traduce como “piedad” o “gracia divina”, en el contexto de ser concedida (: Sinuhe, 161; GHW, 569; Wb 3, 194), o en la acción de volver de nuevo a ella, como *r ḥtp* (: Harr, 75 [6]). En ambos casos aparece junto al determinativo del rollo de papiro, en este caso como indicativo de una noción abstracta. La definición de misericordia, o gracia, está prácticamente siempre relacionada de algún modo con la divinidad, siendo por lo general perdón divino o perdón del rey, aunque también puede ser entendida como benevolencia, amabilidad o piedad divina. Así, podemos traducir *ḥtp* como “amabilidad”, o bien “ser amable” con algo o con alguien cuando va seguido de la preposición *n* (: Dend Mar IV, 30b).

En conjunción con otras palabras, obtenemos varias expresiones en las que el sujeto, un dios o un rey, muestra piedad o benevolencia con alguien, por ejemplo en la frase *ḥtp rdi* (: Sinuhe, 157), traducida como “es amable y da”, una expresión que además puede ser una variante de la fórmula de ofrendas. Otro ejemplo es






*hṭp sdm=f* (: Sinuhe, 163), o “fue amable y le escuchó”. El sujeto de las frases con *hṭp* entendido como “benevolencia” es por lo general un dios, como ocurre en *hṭp n=k Rꜥ nb t3wy* (: Sinuhe, 273), donde el sujeto es “Ra, señor de las Dos Tierras”, o un monarca, por ejemplo en *hṭp n=i nsw n Kmt* (: Sinuhe, 165), “el rey de Egipto es amable conmigo”. También puede darse el caso de que sea el rostro de la divinidad el que muestre amabilidad al hablar (: PT, 103). Un caso particular es la mención al rostro de Hathor, caracterizado como *hṭp* o “amable” (Dend Mar II, 39a), siendo este el aspecto más representativo de la diosa.




#### IV.2.4 *hṭp* como “paz”







“Estar en paz” o sencillamente “la paz” como sustantivo es una traducción común de *hṭp* (GHW, 568; Wb 3, 192-194; PT, 536), en el sentido opuesto a guerra, violencia o intranquilidad. Existen varias formas relacionadas con esta definición, por ejemplo la variante *hṭpw* que aparece en la expresión *hṭpw m* (: Amarna II, 29 [East Wall]), traducida como “pedir la paz”, o bien *hṭpw hr* (: Urk IV, 332), del mismo significado. En ambos casos podemos observar el uso del colectivo, bien con el determinativo Z2 (I I I), o bien repitiendo tres veces el signo R4.


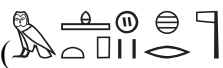
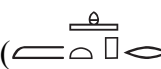

En conjunción con otras palabras, se forman diversas formas de expresar el anhelo o deseo de paz, por ejemplo *in hṭp* (: Den Mar IV, 22d), traducido como “traer la paz”, al igual que *ir hṭp* (: Urk IV, 704), que significa “rendirse” o “cerrar la paz”. Finalmente *hṭpiw* (: Urk IV, 717; : Urk IV, 704; GHW, 569) se referirá al resultado de la acción de pacificar, es decir, la ausencia de lucha o enfrentamiento.


Como verbo, *hṭp* tendrá valor de “pacificar” o “ser pacífico” (Urk IV, 49), en relación al carácter de una persona, o un grupo de ellas (Urk IV, 1118). Como “pacificar”, *hṭp* puede encontrarse en varios contextos, como por ejemplo “pacificar el

Doble País”, *ḥtp t3wy* (: PT, 135), “pacificar” (: Urk VII, 63), o “comprometer” a dos personas a hacer las paces (: Edfu I, 17). También “rendirse ante alguien” (Urk IV, 704), en relación a una ciudad asediada en los anales reales de Tutmosis III. En proximidad a fechas, por ejemplo en *rnpw ḥtp* (: Urk IV, 261; 262), se interpreta como “años pacíficos”, después de una guerra. Así mismo, cuando hace referencia al cielo, tras una tormenta (: Peas, 275), u otros elementos naturales, como por ejemplo el fuego apagándose o un río sin olas, se traducirá como “calmarse”.







La expresión *ii m ḥtp*, donde *ḥtp* funciona como complemento del verbo, era una frase común, usada como un saludo. Traducida generalmente como “bienvenido” o “venir en paz” (GHW, 568; Wb 3, 194), existen multitud de ejemplos a lo largo del Reino Antiguo (: PT, 726; 1986), hasta el Reino Nuevo y etapas posteriores. La escritura de la expresión varía muy poco en el tiempo, al igual que en las variantes del modo indicativo *iw m ḥtp* (: Urk IV, 56), así como del imperativo *mi m ḥtp* (: PT, 2000), que se traduce como “ven en paz”.


Por lo general la locución *m ḥtp* (: CGC, 20762) acompaña a un verbo infinitivo con significado de “en paz”, como por ejemplo en la frase “recoger en paz”, *in m ḥtp* (: Urk I, 141), o bien *sw3 m ḥtp* (: PT, 283), “sobrepasar en paz” algo o alguien en un camino o figuradamente, o similarmente *s3m m ḥtp* (: Harr, 3 [8]), que significa “guiar (a alguien) en paz”. En la estela de Bentresh aparece la expresión *m ksw m ḥtp* (: KRI 2, 285 [4]; De Buck, 1948: 106), traducida como “haciendo reverencias en paz” o bien “postrándose en paz” ante el rey. Como peculiaridad, la expresión *nḥs m ḥtp* (: PT, 56; 597; 1478), que se traduce como “despertarse en paz”, aparece con frecuencia en contextos funerarios como referencia al buen despertar de los difuntos en la otra vida. Datada principalmente en el Reino Antiguo, en los Textos de las Pirámides se repite hasta varias docenas de veces, como letanía de los rituales de resurrección.

Otro uso de la locución *m ḥtp* es en la expresión traducida como “en paz en paz” (Wb 3, 194). Con ejemplos desde el Reino Antiguo hasta la época grecorromana, se suele poner en relación con una divinidad si está seguida de la preposición *m* (: Mar Mast, F2), también escrita *m ḥtp ḥr ntr* (: CGC 20478), traducida “en paz en paz con los dioses”. Seguida de la preposición *r* (: Dend Mar IV, 2), tendrá significado de “en paz en paz en” el templo o en un lugar determinado y ligado al culto ritual, como puede ser la necrópolis (: Urk IV, 1200).



Finalmente se puede observar igualmente el uso de *m ḥtp* con significado de “bienvenido” en la apertura de cartas escritas, o bien al monarca o en general, es decir, como saludo corriente. En el relato de Sinuhe, este escribe una carta al rey dirigiéndose al rey con las palabras *m ḥtp nfr wrt*, “en muy buena paz” (: Sinuhe 205). Por lo general se encontrará únicamente la locución *m ḥtp* al comienzo de una frase (PT, 1195; 1292; 2009) como gesto de reverencia.


#### IV.2.5 *ḥtp* como “descansar”, “parar”, “ponerse”






Como verbo intransitivo, *ḥtp* tiene significado de “descansar”, “sentarse” o “parar” (GHW, 568; Wb 3, 192), siempre en la forma *ḥtp n* (: Dend Mar IV, 75), o bien *ḥtp r* (: Urk IV, 1074), y *ḥtp ḥr* (: Urk III, 88), es decir, seguido de una preposición de lugar. En este sentido suele referirse al rey o a los dioses, o la imagen de estos, “descansando” o bien sentados en su trono (: Harr, 26 [4]; Urk IV, 384), descansando en la capilla del templo, *ḥtp m ḥwt-ntr* (: Edfu II, 29; Harr, 25 [8]; Urk IV, 308), o también de la barca solar deteniéndose durante la procesión (: Karn L'Aile Nord, 14b).

Fechada a partir del Reino Medio, esta forma también se utiliza para hablar de los muertos “descansando” en la tumba (: Amarna V, 2; P. Rhind II, 3 [2];





Louvre, 3), en “el Oeste” o en el Más Allá, *hṭp m imntt* (: Urk IV, 484), o bien en la necrópolis (: Dend Mar IV, 35 [21-22]). En este sentido, y dada la relación con el mundo funerario, se suele interpretar “descansando” como sinónimo de “ser enterrado”.






Del mismo modo, cuando *hṭp* está acompañado de un objeto directo, se traduce como “tomar asiento”, dicho de una persona (Urk IV, 64; 559), o de un objeto, por ejemplo un monumento o un templo (Urk IV, 1047), asentado en un lugar determinado o una localidad. Como tal, es común la utilización de *m* para expresiones relacionadas con la puesta del sol, la luna, las estrellas u otros cuerpos celestes. Así, la expresión *hṭp m 3ḥt* (: Urk IV, 1064) se traduce como “ponerse en el horizonte”, refiriéndose al sol.






La forma *hṭp m* se usará particularmente en relación con la puesta del sol y de la luna (GHW, 568: Wb 3, 192; Amarna I, 36; Thes I, 37 [22]; Amarna IV, 27), tanto como cuerpos celestes como en representación de divinidades, como por ejemplo en referencia a Hathor como diosa solar en su templo de Dendera (: Dend Mar III, 70). Otras expresiones similares son “hasta que se ponga el sol” (: Urk IV, 942; : Dend Mar IV, 77a), en referencia a Aton o a Kheper como divinidades solares, y “el sol al atardecer” (: Dend Mar IV, 77a; : CGC, 25208), en relación al momento de la puesta de sol.


#### IV.2.6 Otras acepciones de *hṭp*

El término *hṭp* combina acepciones muy diferentes pero también puede ser usado en nombres de personas y lugares. En los casos concretos que vamos a mencionar se trata del uso de *hṭp* no como parte de un nombre, en combinación con otras palabras, sino como término independiente y con significado que constituye dicho nombre. En la titulación conocemos únicamente el ejemplo de *hṭp.i* como el título de uno de los

sacerdotes del templo de Dendera (: Dend Mar IV, 34; Wb 3, 196), de época grecorromana, así como su equivalente femenino *htp.t* (.































































El uso de *htp* para designar a los muertos o a los dioses es bastante común. La forma sencilla *htp* con el determinativo de un ataúd (: Dend Mar I, 62h) se refiere siempre a los muertos justificados como los “satisfechos”. En cambio cuando aparece escrito de la forma *htp.tiw* (: PT 910; : Dend Mar II, 47a; GHW, 569-570; Wb 3, 195), su traducción más acertada será “los que llevan sus ofrendas (de los muertos)”. En cambio en la titulación de las divinidades hallamos dos variaciones: la primera sencillamente *htp* con un determinativo relativo a la divinidad en cuestión (: PT, 917); la segunda como *sht htp* (: CGC, 1696), probablemente en relación con el lugar del inframundo egipcio conocido como el Campo de Hetep, del que hablaremos más adelante.

Existen varios ejemplos del uso de *htp* como indicador de lugar. El primero es el más confuso dentro de la documentación; mencionado en diversas ocasiones en los Papiros de Lahun, o Fayum, como *htp* (Fayumpap, 5; 54), podría estar indicando la ubicación de la antigua ciudad de Hetep Senusret, población de la actual región del Al Fayum. Un segundo ejemplo es *htp.t*, acompañado por lo general con un determinativo que indica el género femenino del término (: Dend Mar I, 66 [a]; PT, 1210). Se ha identificado como un lugar en Heliópolis que está estrechamente vinculado a la diosa Hathor. Incluso en ocasiones aparece como uno de los títulos de la diosa, de la forma *hwt-hr nbt htp.t* (   : Harr, 24 [ilustración]; PT 814).

El último caso de *htp* asociado a un lugar es particularmente interesante. Se trata de la identificación del *sht htp* o Campo de Hetep (Wb 3, 194). Escrito con el jeroglífico M20 () que Gardiner describe como “pantano”, “marismas” o sencillamente “campo”, la alusión a un contexto rural es evidente. Menciones al Campo de Hetep aparecen en la documentación funeraria y religiosa egipcia desde los Textos de las

Pirámides, hasta los Textos de los Sarcófagos y el Libro de los Muertos<sup>46</sup>. Por su descripción en las fuentes, se ha interpretado el Campo de Hetep como un lugar en el Más Allá egipcio, un paisaje agrícola de irrigación extensiva, similar al valle del Nilo (Lesko, 1971: 89-100). Sin embargo, esta sigue siendo una interpretación bastante discutida acerca del verdadero significado de la expresión *šht ḥtp* y de su aparición en contextos funerarios.

La idea egipcia de la existencia después de la muerte consistía en una vida muy similar a la real, donde los difuntos tendrían que trabajar la tierra y cultivar su propio sustento, pero también gozarían de las ofrendas y de todos los bienes depositados en las tumbas para facilitar su descanso eterno. El Campo de Hetep consistiría, por lo tanto, en una sucesión de campos de cultivo y canales de regadío, de pueblos y ciudades, en esencia un área de producción de alimentos, pero también un lugar para lograr la satisfacción eterna (Robinson, 2007: 131-148).

El Campo de Hetep aparece generalmente con los complementos fonéticos *s* () , *h* () , y *t* () , y el determinativo M20, seguido de *ḥtp* (         : PT, 1193), aunque también puede aparecer con signos adicionales que sugieren la abundancia de alimentos (          : PT, 130). Existen casos aislados en que aparece escrito como *ḥtp.t* en lugar de *ḥtp* (         : PT, 698), lo cual puede ser considerado como un error de escritura, o bien seguido de la partícula *im*, “allí”, que sugiere una dirección concreta a tomar (          : PT, 1196). En la titulación, los usos más comunes de *šht ḥtp* son el de “Supervisor del Campo de Hetep”, o *m-r šht ḥtp* (         : CGC, 1619), y el de “Supervisor de la Abundancia del Campo de Hetep del Rey”, o *m-r bꜥḥ šht ḥtp nsw* (            : Mar Mast, C25). Ambos están asociados a la Gran Casa y datan del Reino Antiguo.







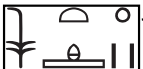


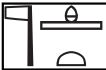
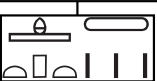








<sup>46</sup> En su artículo sobre el estudio del Campo de Hetep en los Textos de los Sarcófagos, L. Lesko hace coincidir el capítulo 110 del Libro de los Muertos, donde se hace mención al *šht ḥtp*, con los hechizos 464-468 de los Textos de los Sarcófagos (Lesko, 1971: 89-91).

### IV.3 El concepto de *ḥtp* como equivalente al regalo de Mauss










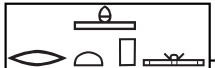





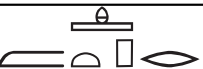

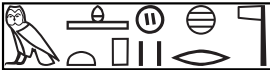
El campo semántico asociado al término egipcio *ḥtp* abarca tanto los significados concretos como los abstractos. El término *ḥtp* aparece ya desde los Textos de las Pirámides con el logograma de la mesa de ofrendas, del cual proviene su significado original. En contextos funerarios se verá escrito en abundancia con este signo y sin complementos fonéticos. Asimismo y siguiendo con el significado de “ofrenda”, estrechamente ligado a la mesa de ofrendas, se halla la fórmula de ofrendas, de dilatada utilización como parte de los rituales de enterramiento.

Como lexema con sentido abstracto ligado a las ofrendas se encuentra el sentimiento asociado a ellas, es decir “satisfacción”, que resulta de la acción de ofrecer. Si la satisfacción es el resultado de la acción de dar, la acción en sí proviene de otros sentimientos, como la “piedad” o la “gracia” del rey o de la divinidad, también expresadas mediante *ḥtp*. Otra acción asociada a la acción de ofrecer es la de “pacificar”, y su sustantivo asociado, la “paz”. Por último, la acción de pacificar entendida como el final de algo da lugar al “descanso”, en el caso de los cuerpos celestes la puesta de sol, es decir, el final de su recorrido por el cielo, y en el caso de los difuntos al reposo póstumo.






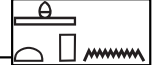









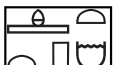

En relación a su evolución cronológica (ver Ilustración 5), varios aspectos son dignos de mención. En primer lugar observamos que la simpleza en la escritura y en las expresiones se vuelve más compleja con la elección de determinativos conforme evoluciona la lengua, en especial a partir del Reino Nuevo. Las formas combinadas de *ḥtp* del neoegipcio, incluidas aquella que se mantienen durante todo el periodo faraónico, muestran un incremento en los determinativos y jeroglíficos que las componen. En este momento encontramos sobre todo expresiones y frases hechas, mientras que en épocas anteriores, y a excepción de la fórmula de ofrendas, hallamos principalmente utilizaciones sencillas de la palabra *ḥtp*. Por otro lado, en torno al Reino Medio observamos la aparición de nuevas definiciones, como es el caso de “descansar” o “parar”. Los usos religiosos son dominantes, mientras que los seculares se limitan a formas comunes de saludo, de expresión de sentimientos de “felicidad”, o para aludir a la “paz” como sustantivo o como adjetivo.

Reino Antiguo	Reino Medio	Reino Nuevo	Época Tardía
 Mesa de ofrendas (Urk I, 107; Urk IV, 636; 639)		 Mesa de ofrendas (Urk IV, 667)	 Mesa de ofrendas (Dend Mar I, 29a)
 Alimento, comida en ofrenda (PT, 59c)	 Alimento en ofrenda (CGC, 1380; 1485)	 Mesa de ofrendas (Amarna III, 22)	
 Alimento en ofrenda (PT, 59c; CGC, 1380)		 Alimentos (Harr, 21b [10]; Urk IV, 827; Harr, 37a [10])	
 Alimento en ofrenda (Urk II, 67; Urk IV, 1193)			
 Ofrenda para la divinidad (PT 772; CGC, 20764)		 Alimento en ofrenda (Amarna III, 2; Urk IV, 748)	
	 Ofrenda para la divinidad (Urk IV, 72; Louvre; C2)	 Ofrenda para la divinidad (Urk IV, 170; 1054)	
 Fórmula de ofrendas, “una ofrenda que el rey da” (PT, 1392; 1651; Urk I, 121; CGC, 20054; 20122; 20257)		 Ofrenda para la divinidad (Urk IV, 744; 747)	
 (PT, 745; 1019; Mar Mast, D42; E5; CGC, 1343; 1413; 1565)	 (Urk I, 177)		
 (Mar Mast, D40; E17; CGC, 1565)	 (Urk IV, 451; CGC, 20335; 28118)		

**Ilustración 5.1:** Eje cronológico comparativo de las distintas definiciones de *ḥtp* y su uso a lo largo del tiempo. Elaboración propia.

Reino Antiguo	Reino Medio	Reino Nuevo	Época Tardía
 <p>Satisfacción, “está satisfecho” (Urk IV, 874; Urk V, 4; CGC, 20539 [I, 5])</p>			
 <p>Satisfacción, para el corazón (PT, 708; Urk IV, 574; Amarna IV, 25[16])</p>		 <p>Satisfacción, con una construcción (Urk IV, 237)</p>	
 <p>Satisfacción, para el ka (Urk IV, 1166; CGC, 20542; Dend Mar II, 76)</p>		 <p>Satisfacción, para el corazón de Hathor (Dend Mar IV, 24b)</p>	
 <p>Felicidad (PT, 286; 1775; Urk I, 103; 134; Urk IV, 346)</p>			
	 <p>Ser amable, piadoso (Sinuhe, 157; 161; 163; 165; 273; Harr, 75 [6]; Dend Mar IV, 30 [b])</p>	 <p>Felicidad, “venerado” (Amarna II, 9; Amarna VI, 33 [a, b, c, d])</p>	
		 <p>Felicidad, “años prósperos” (Amarna III, 29)</p>	
 <p>Paz (PT, 135; 536; Urk IV, 49; 704; 1118; Amarna II, 29 [East Wall])</p>			
	 <p>Hacer la paz, comprometer (Urk IV, 704; Urk VII, 63; Edfu I, 17 [19])</p>	 <p>Estar en paz (Urk IV, 704; 717)</p>	
		 <p>Pacificar, “años pacíficos” (Peas, 275; Urk IV 261; 262)</p>	
 <p>Saludo, bienvenida “en paz” (PT, 56; 597; 1195; 1292; CGC, 20762)</p>		 <p>“En paz...” (Urk IV, 1200)</p>	 <p>“En paz...” (Dend Mar IV, 2)</p>
 <p>“Venir en paz” (PT, 726; 1986; 2000; Urk IV, 56; Dend Mar IV, 22 [d])</p>	 <p>“En paz...” (CGC, 20478)</p>		

**Ilustración 5.2:** Eje cronológico comparativo de las distintas definiciones de *hṭp* y su uso a lo largo del tiempo. Elaboración propia.

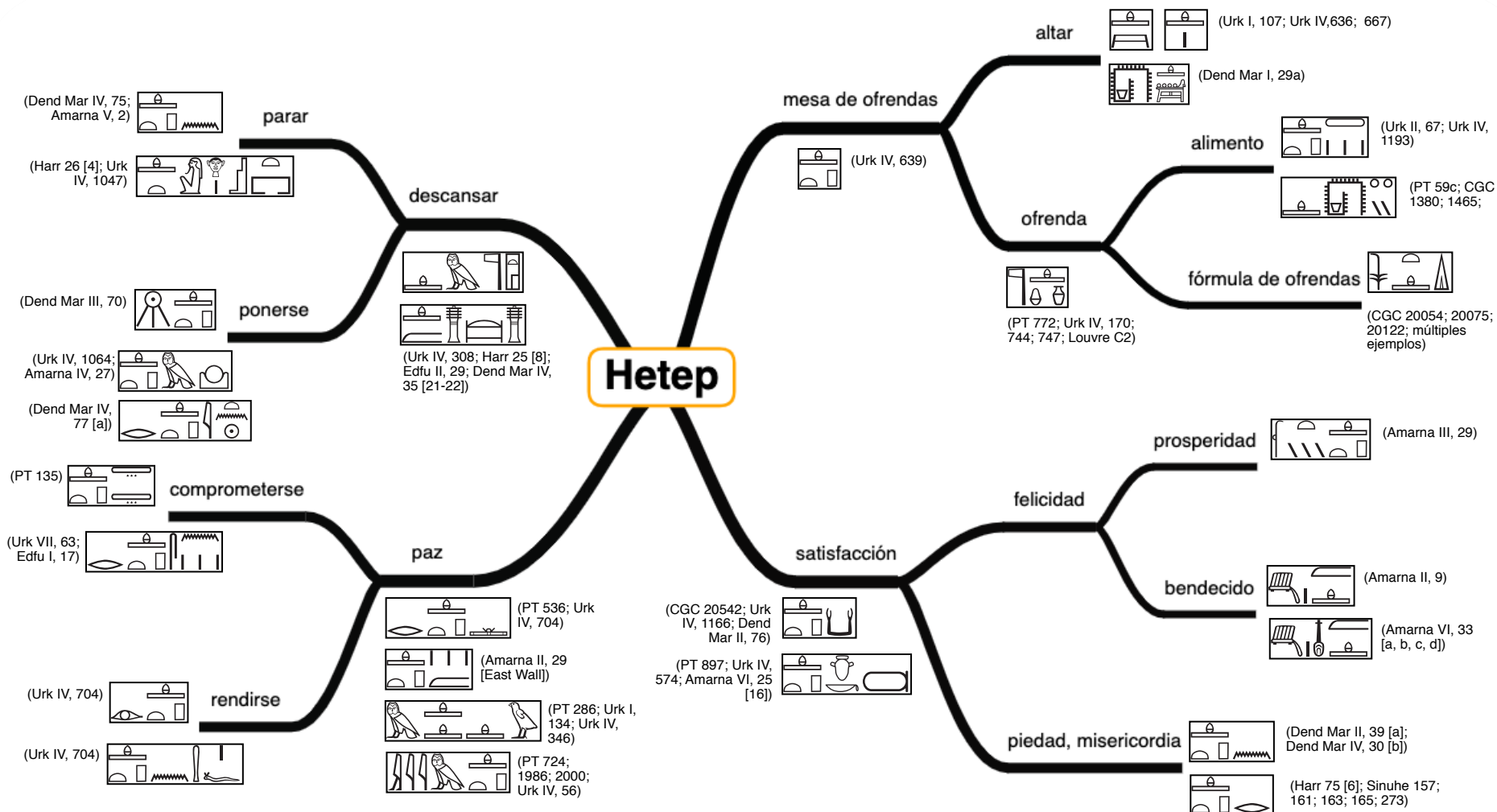
Reino Antiguo	Reino Medio	Reino Nuevo	Época Tardía
 <p>Ponerse, en el horizonte (Urk IV, 1064; Amarna I, 36; Amarna IV, 27; Thes I, 37 [22])</p>		 <p>“(El sol) al atardecer” (CGC, 25208; Dend Mar IV, 77 [a])</p>	
		 <p>“Hasta que se ponga Aton” (Urk IV, 942; Dend Mar IV, 77 [a])</p>	
		 <p>Levantarse, salir, el sol (Dend Mar III, 70)</p>	
	 <p>Descansar, parar (Urk III, 88; Urk IV, 384)</p>		
	 <p>Descansar (Dend Mar IV, 75)</p>	 <p>Descansar, “sobre su trono” (Harr, 26 [4])</p>	
	 <p>Descansar (Kark L'Aile Nord, 14 [b])</p>	 <p>Descansar en el templo, el dios, su imagen, el rey (Urk IV, 308; Harr, 25 [8]; Edfu II, 29)</p>	
 <p>Campo de Ofrendas, “Campo de Hetep” (PT, 130; 1193; 1196; 1696)</p>			
 <p>Titulatura, “supervisor del Campo de Hetep” (CGC, 1619)</p>			 <p>Titulatura sacerdotal (Dend Mar IV, 34)</p>
 <p>Titulatura, “supervisor de la abundancia del Campo de Hetep” (Mar Mast, C25)</p>		 <p>Referente a los difuntos (Dend Mar I, 62 [h])</p>	 <p>Titulatura sacerdotal, femenino (Dend Mar IV, 34)</p>
 <p>Lugar en Heliopolis (PT, 814; 1210; Harr, 24 [ilustración]; Dend Mar I, 66 [a])</p>		 <p>Referente a los difuntos (Dend Mar II, 47 [a])</p>	

**Ilustración 5.3:** Eje cronológico comparativo de las distintas definiciones de *hṯp* y su uso a lo largo del tiempo. Elaboración propia.

Como hemos podido observar, el término *ḥtp* conserva su significado prácticamente durante todo el periodo faraónico, en algunos casos incluso hasta la época grecorromana. Es el caso de *ḥtp* con significado de “mesa de ofrendas”, “ofrenda”, “alimento”, “satisfacción”, “alegría”, “paz” y “descansar”. Únicamente es en usos específicos, como expresiones o fórmulas de uso determinado, en los que su extensión temporal se reduce a momentos concretos. La fórmula de ofrendas tendrá su momento de mayor uso a partir del Reino Medio, como ocurre con la fórmula *ḥtp-ntr*, empleada también en contextos de ofrendas y donaciones en los templos. Expresiones que hacen referencia al sol o a cuerpos celestes en su momento de descanso o de puesta aparecerán sobre todo a partir del Reino Nuevo, al igual que la traducción de *ḥtp* como “parar” o “detenerse”, dicho de una persona, de una divinidad o de su figura en el templo.

Todas estas palabras comparten un rasgo de significado, ligado a la ofrenda y a la acción de dar. Podemos observar el componente relacional de los significados de *ḥtp* (ver Ilustración 6) en tanto en cuanto se hace necesaria la participación de dos posiciones opuestas entre las cuales crear un vínculo. El vínculo será la acción realizada o bien el resultado final de la misma. Podemos aplicar esta formulación a los distintos conjuntos de significados de *ḥtp*, como por ejemplo la ofrenda dada como acción o la satisfacción como resultado de la acción, o bien la pacificación como acción o la paz como resultado de la acción. La puesta de sol es a la vez la acción y el resultado de la misma, como descanso o final, es decir la acción llevada a término. De esta manera nos acercamos a un análisis de polisemia del término *ḥtp*, tal y como es descrito por Grossman y Polis (2012: 176-182). Frente a un análisis de homonimia, en el cual cada significado se analizaría por separado, en un análisis de monosemia, cuando hay un solo significado dominante, o polisemia, cuando se relacionan varios significados, se consideran no solo los significados *per se* sino especificando y estructurando estos múltiples significados en una red (Grossman & Polis, 2012: 180).





**Ilustración 6:** Mapa conceptual del campo semántico de *ḥtp*. Elaboración propia.

Siguiendo las tesis de Bleiberg (1984; 1988; 1996: 2-4), las transacciones económicas de los egipcios, denominadas con los términos *inw* o *b3kw(t)*, se hacían de acuerdo al estatus social de los participantes, así como el marco institucional de dicha transacción, en especial cuando los participantes involucrados son divinos o de la realeza. La única diferencia era las personas implicadas en el intercambio: un *inw* se intercambia entre el rey y otro individuo; un *b3kw(t)* se intercambia entre dos instituciones. El término *htp*, por su parte, es sinónimo de “regalo” o “donación” en su significado más ritualístico y cultural, por tanto más alejado de un significado económico. *htp* será la ofrenda entregada en el templo a los dioses, o en la tumba a los difuntos, pero también será el ofrecimiento de paz y de alianza con el enemigo, el acuerdo o compromiso entre dos personas y su reflejo material. Es una transacción de naturaleza completamente distinta a las denominadas *inw* o *b3kw(t)*.

Ahora bien, el sistema de intercambio de regalos definido por Mauss establece el regalo como parte de un sistema de intercambios en el que participan necesariamente dos partes, que pueden ser tanto individuos como grupos, o bien individuos en representación del grupo social. En este aspecto, el concepto que buscamos para identificar los intercambios de regalos debe tener como característica la alusión a una mayor variedad de participantes. Del mismo modo, hemos determinado que la jerarquía es un aspecto que caracteriza los sistemas intercambios, en tanto en cuanto son creadas por las transacciones o bien la relación de poder define el tono de las mismas.

De igual manera, también hemos determinado que un regalo dentro de un sistema de prestaciones totales no es necesariamente material, sino que también podrá ser inmaterial. Una ofrenda dada a una divinidad solo espera a cambio la bendición o buena fortuna que esta pueda otorgar. Similarmente, cuando uno logra grandes éxitos o ha emprendido alguna misión o tarea en favor del monarca, espera ser recompensando con bienes o riquezas. Este tipo de transacciones requiere de la reciprocidad de ambas partes, ya que para que queden satisfechos ambos lados cada cual debe dar algo de sí. En efecto, la satisfacción es el desenlace más favorable para todos los implicados. Solo cuando un intercambio resulta provechoso es, a fin de cuentas, deseable.

Así, siguiendo las características del regalo de Mauss que hemos definido en III.2, podemos entender que *htp* se asemeja a tal concepto. La relación establecida entre dos entidades, de modo que la jerarquía pueda jugar un papel fundamental o bien

formal, así como la sucesión de los acontecimientos en acciones de dar, de recibir y de devolver, la posibilidad de que lo intercambiado sea algo material o inmaterial, y finalmente la satisfacción desable como resultado del intercambio, son las características en las cuales el regalo de Mauss y el concepto egipcio de *ḥtp* coinciden.

Esta definición es, evidentemente, flexible a distintas interpretaciones dependiendo del contexto en el cual se haga uso del término *ḥtp*. En nuestro caso, consideramos que es totalmente aceptable considerar algunos intercambios presenciados en el antiguo Egipto, por ejemplo aquellos dentro del sistema ritual de libaciones a los dioses y a los muertos, es decir las ofrendas, como parte de un sistema de prestaciones total. Luego es perfectamente razonable considerar la existencia de otros contextos relacionados tanto con el concepto egipcio de *ḥtp* como con los sistemas de intercambio de regalos.



# SEGUNDA PARTE: MARCO ANALÍTICO

## V. Planteamientos previos

### V.1 Diplomacia epistolar en el segundo milenio a.e.c.

El Bronce Tardío, o Edad de Bronce Final, se extiende aproximadamente entre 1600 y 1200 a.e.c. En el Levante Mediterráneo este periodo tuvo un significado especial, a tenor de los restos arqueológicos que nos han llegado, por la aparición de un estilo “internacional”<sup>47</sup> a lo largo de múltiples regiones. Esta denominación es utilizada por Marian Feldman para redefinir todo un periodo de producción artesanal y artística, desde los exquisitos artículos de lujo destinados a las élites, de oro, plata, alabastro o marfil, hasta cerámicas, muebles, textiles, armamento, y objetos de culto, en su iconografía, estilo, tecnología y materiales compartidos (Feldman, 2006: 1-3).

M. Feldman sitúa estos objetos, que muestran representaciones pictóricas complejas y un vocabulario común de imágenes híbridas, en el ámbito de la reciprocidad diplomática y el intercambio de regalos entre los grandes reyes de la época. Entre ellos destaca la variedad de piezas de la tumba de Tutankamón, objetos del tesoro de Tell Basta, o piezas de oro y marfil de Ugarit. Los objetos exhiben ciertos motivos recurrentes, como las escenas de combates y las escenas vegetales, con palmetas, rosetas y volutas, y las criaturas híbridas, como grifos, esfinges y leones alados, en escenas de caza (Feldman, 2006: 31). La navegación marítima gracias al desarrollo de nuevas tecnologías, así como una economía patrocinada por el palacio y apoyada por una industria cada vez más compleja de producción artesanal en los centros urbanos emergentes del Mediterráneo, fueron las causas principales de este proceso. De esta manera se puede entender que este estilo, aparezca en Babilonia, Asiria y Mitanni de la región de Mesopotamia, en Hatti y Arzawa y otros estados de la península de

---

<sup>47</sup> Para Feldman el término “internacional” recoge mejor las connotaciones políticas que tenía la aparición de este estilo en tan amplio espacio geográfico, al contrario que “intercultural” (Feldman, 2006: 3-4).

Anatolia, en los estados de la costa este mediterránea, así como en Chipre, y en Egipto (Feldman, 2006: 4-5).

Para Feldman, la hibridación, es decir la combinación de estilos provenientes de distintos centros de producción, es el aspecto más característico. Esta hibridación tiene su paralelo en la práctica del intercambio de princesas para la realización de matrimonios interdinásticos (Feldman, 2006: 68-69). Esta unión formal de cortes reales a través de lazos de sangre confería prestigio y estatus a las naciones contrayentes, una realidad plasmada en la correspondencia internacional resultante de tales contactos.

Frente a esta concepción unificadora de naciones bajo un mismo estilo y una misma *koiné* (Feldman, 2006: 29), Mario Liverani nos presenta unas conclusiones más pragmáticas acerca de la realidad existente en las relaciones diplomáticas del Bronce Final en el Mediterráneo Oriental. La correspondencia internacional es evidentemente una huella de un mundo mediterráneo abierto e interrelacionado, resultado de una compleja situación diplomática y comercial. Sus principales mecanismos de interacción, como lo eran la existencia de un idioma común, siempre han de ser puestos en contexto de las variadas culturas locales, que a menudo llevaban a malentendidos. Las normas del “club de las grandes potencias” eran sencillas: la reciprocidad, el mantenimiento del *status quo*, el respeto a las tradiciones y los precedentes, así como el clima festivo-amistoso de intercambio de favores (Liverani, 1999: 312-313). Estas normas no escritas ponían a los Grandes Reyes en una situación de equilibrio e incertidumbre a partes iguales, de tal manera que los comportamientos de uno debían ser repetidos casi en espejo por los demás.

El aparato terminológico es esencial para entender el contenido de un corpus tan destacado como es el de las cartas de Amarna. En él, el lenguaje metafórico juega un papel determinante. El concepto de “fraternidad” (*ahhūtu*), que aparece tanto en el corpus de el-Amarna como en otros textos de similar naturaleza, se convertía prácticamente en realidad gracias a los lazos de sangre creados por los matrimonios interdinásticos. La “fraternidad” en sí no suponía, sin embargo, un sistema perfecto, pues se entendía que los hermanos podían tener desacuerdos, resultando un clima de amistad y de rivalidad, de cordialidad y de litigio (Liverani, 1999: 314-316). Otra metáfora usada es la del “amor” (*ra’amūtu*; Gestoso Singer, 2003; 2005), que ilustraba

un comportamiento ideal entre hermanos, así como en términos de “alianza” (*tābūtu*), de “paz” (*salīmu*) y de “buena salud” (*sūlmu*).

Los intercambios de regalos que complementaban el aparato epistolar adquirieron “una función plenamente económica”, dice M. Liverani (1999: 326). En efecto, los remitentes insisten a menudo en sus deseos personales de obtener artículos concretos, particularmente el oro egipcio. A cambio, enviaban productos propios de su región. Los patrones de redistribución y de reciprocidad que se pondrán en práctica en el Mediterráneo Oriental durante el Bronce Final tenían una función política, extendiendo las áreas de influencia política y militar de los países involucrados hacia las periferias, y económica, imponiendo tasas de intercambio entre estados (Liverani, 1990: 211). Así, era fundamental el intercambio epistolar así como el intercambio de regalos de forma que se fomentara la circulación de bienes y el mantenimiento del sistema diplomático internacional.

Un aspecto que destaca Liverani es el error en que suele caer la historiografía al considerar el periodo de Amarna como el primer momento en que se desarrolla una estrategia diplomática entre naciones. De los tres milenios con historia y registro documental del Próximo Oriente preclásico, el que coincide con el dominio de el-Amarna está particularmente bien documentado, pero no es el único de estas características. Archivos como los de Ebla o Mari, por ejemplo, son la prueba de lo contrario. La historia de los contactos en la documentación oriental antigua, dice Liverani, ha sido largamente ignorada por Occidente, que posó su interés en las culturas greco-romanas (Liverani, 1999: 322-324). No hay duda de la importancia que tuvo el corpus de el-Amarna y el sistema de relaciones internacionales resultante, así como de su lugar en la historia de la diplomacia.

## **V.2 Leyes matrimoniales en Egipto y Próximo Oriente antiguos**

Igual que pasa con la diplomacia y las relaciones internacionales, la práctica del matrimonio interdinástico no es una novedad para la humanidad en la forma en que aparece en el corpus de Amarna. La función política del matrimonio diplomático es la



de crear una trama de solidaridad y fidelidad mutua. En este contexto, las princesas de reyes orientales entraban en el harén faraónico, adquiriendo títulos como el de “Esposa Real”, aunque prácticamente nunca el de “Gran Esposa Real”. La única excepción provendría del matrimonio de una princesa hitita que cambiaría su nombre al de Maathorneferura al casarse con Ramses II<sup>48</sup>. La motivación para las naciones involucradas en tales intercambios era la alianza a nivel político y el prestigio a nivel personal (Liverani, 1999: 331-332).

El resultado real de un matrimonio interdinástico era la creación de lazos de parentesco entre las familias reinantes, lo que Samuel Meier denomina “kinship and kingship”, es decir parentesco y monarquía (2000: 168). El rey que daba a su hija entendía que el hombre que la recibía se convertiría en su yerno, y este en su suegro. El uso (o abuso) del campo semántico del parentesco entre los Grandes Reyes es indicativo de la importancia que daban a dicha unión, a pesar de la distancia y de las posibles enemistades políticas existentes. Sin embargo, la costumbre quería que ambos se llamaran “hermanos”, de manera que pudiesen dar una imagen de igualdad.

Se podía dar el caso de malentendidos o desaciertos a lo largo de las negociaciones prematrimoniales, que podían desembocar en la amenaza de un conflicto internacional. La resistencia egipcia a aceptar la paridad matrimonial es una de las causas de estos eventos, como ocurre en las negociaciones con el rey babilonio Kadašman-Enlil I y Amenhotep III. El faraón se niega a conceder una hija como esposa al rey casita en razón de que no existen precedentes de ello. “Desde tiempos inmemoriales ninguna hija del rey de Egipto ha sido dada a nadie” (EA 4: 4-6), argumenta el monarca egipcio. El rey babilonio tratará de llegar a un compromiso, pero solo recibirá grandes cantidades de oro como compensación por la negativa, y sobre todo la seguridad de que su hija se convertiría en reina de Egipto (Meier, 2000: 171-172).

El procedimiento matrimonial tradicional que subyace de la lectura de las cartas del corpus de Amarna seguía un orden concreto y establecido, a medio camino entre las

---

<sup>48</sup> Desroches-Noblecourt (1986: 77-96) habla extensamente sobre los harenes del faraón así como de las mujeres que lo componían en las diferentes épocas, sus posibles orígenes, así como las diferentes funciones que cumplía la institución. Para mayor información sobre el matrimonio de Maathorneferura y Ramses II, consultar Fisher (2013).

distintas tradiciones de cada nación. En primer lugar se hacía la solicitud oficial del pretendiente al futuro suegro. A menudo durante el establecimiento de los contactos entre dos cortes se planteaba la posibilidad de un matrimonio como propuesta velada de alianza política. Puesto que la diplomacia era un juego peligroso, ambas partes se mantenían a la defensiva antes de mostrar sus cartas, lo que Franco Pintore denomina “antagonismo ceremonial” (1978: 52). La petición de una esposa podía reiterarse en numerosas ocasiones hasta finalmente obtener una respuesta, tal y como relata Tušratta, rey de Mitanni: “Él escribió 5, 6 veces, pero no se la dio. Cuando le escribió a mi abuelo 7 veces, solo bajo esa presión se le dio” (EA 29: 18-22).

La respuesta era igual de formal. Una declaración de disponibilidad de hijas casaderas no constituía un asentimiento definitivo (Pintore, 1978: 53). A partir de ahí se iniciaban las negociaciones. Delegados del pretendiente se presentarían entonces en la corte vecina para conocer de primera mano a la prometida. La solicitud de matrimonio tendía a alargarse en el tiempo, y a repetirse las veces que fuera necesaria mientras duraran las negociaciones. Era también posible que el dador volviera sobre sus palabras tras haber dado su asentimiento, si no estaba conforme con la negociación (Pintore, 1978: 54-55). Tras el asentimiento daba comienzo la ceremonia de entrega. Se procedía a una ceremonia en la que se vertía aceite sobre la cabeza de la prometida, como símbolo del compromiso (Pintore, 1978: 67; Meier, 2000: 168-169)<sup>49</sup>. Es el caso de la hija del rey de Arzawa, de la cual se dice: “ ‘Déjanos ver a la hija a quien se ofrece a Mi Majestad en matrimonio’. Y se vertió el aceite sobre su cabeza” (EA 31: 12-14). Finalmente se hacía el pago de la dote (*terhatu*), y la contra-dote al padre de la novia, antes de que esta partiera a su nuevo hogar (Liverani, 1999: 334).

A continuación será interesante estudiar las normas que regían los matrimonios dentro de cada una de las culturas que tratamos.

---

<sup>49</sup> Pintore considera la unción como un acto ritual más de entre las etapas a seguir para la culminación de un matrimonio interdinástico, mientras que para Meier se trata de una ceremonia de origen extranjero a la que Egipto debía doblegarse.

### V.2.1 Egipto

La familia, compuesta por un hombre, una mujer<sup>50</sup>, y los hijos de ambos, era la unidad social de base del Antiguo Egipto. Es común ver en los monumentos funerarios a los hijos y nietos de una pareja, propietaria de la tumba, representados junto a ellos. El afecto dentro una pareja podía reflejarse en un gesto discreto como una mano en la cintura o sobre el hombro del cónyuge (Fazzini, 1996: 50). Es el caso, por ejemplo, de la estatua funeraria del enano Seneb y su esposa. En ella, la mujer coge a su esposo de manera afectuosa, con una mano sobre su hombro derecho y la otra sobre su brazo izquierdo. El hombre, por su parte, sentado a la manera de los escribas, se muestra relajado e imperturbable (Fazzini, 1996: 52). El grupo escultórico incluye además a los hijos de la pareja, dando a entender que la familia se mantendría unida para la eternidad. Un ejemplo de esto son las cartas a los muertos, donde los vivos escribían a sus familiares fallecidos con la esperanza de que los mensajes llegaran a sus oídos en el Más Allá. Es el caso del papiro de Leiden I 371, que escribe un hombre a su difunta mujer Ankhiry, la cual, según dice, está desatendiendo sus obligaciones como esposa (Wente, 1990: 216-217).

El matrimonio era un asunto privado que no afectaba al estado, de tal modo que no existen registros de ceremonias religiosas, y no hay contratos matrimoniales ni documentos legales a tal efecto antes del Reino Nuevo (Johnson, 1996: 180). El conjunto de testimonios de contratos matrimoniales que nos han llegado se remonta a la dinastía XXII, y constituían una garantía para la mujer sobre su estado civil en caso de divorcio (Desroches-Noblecourt, 1986: 205). Podemos citar tres tipos de contratos matrimoniales. En primer lugar, aquellos en los que el marido contribuía en gran medida a la financiación de la vida en común. En estos casos los testigos aportaban un “regalo para la mujer, y se aseguraba a la mujer al menos un tercio de los bienes de la pareja en caso de divorcio. Otro tipo de contratos parecen indicar que era la mujer la que aportaba riqueza a la familia. Un tercer tipo de acuerdo matrimonial aseguraba a la mujer una especie de “pensión alimentaria” mientras durara el matrimonio, así como la

---

<sup>50</sup> Para mayor información sobre la mujer en particular, *La femme au temps des pharaons* (1986) de C. Desroches-Noblecourt, *Women in Ancient Egypt* (1993) de G. Robins, así como *Patterns of Queenship* (1989) de L. Troy, son obras clave para comprender la figura de la mujer, su vida y consideraciones importantes acerca de sus funciones sociales y privadas en el Egipto antiguo.

dote en su conjunto en caso de disolución de la unión, siendo por tanto muy favorable para la mujer (Desroches-Noblecourt, 1986: 206).

El primer requisito para un matrimonio era el consenso de ambas partes, es decir, o bien de los padres o bien de los contrayentes en ausencia de los primeros. Por lo general una mujer era “dada” en matrimonio, mientras que un hombre debía “pedir la mano” al padre o tutor legal de esta<sup>51</sup>. Así, la mujer no actuaba con total independencia con respecto al matrimonio (Pestman, 1961: 11). El matrimonio dependía en parte de la profesión del padre, de tal modo que este entregaría a su hija a un miembro de su mismo gremio o compañero de profesión. Incluso cuando una mujer se casaba varias veces, todos los maridos tendían a tener la misma profesión, o similar, creando una especie de idea de linaje (Castañeda Reyes, 2008: 213).

La castidad o virginidad no era una condición que se tuviese en cuenta para el matrimonio. De hecho, no se relacionaba la virginidad con la idea de pureza, ni siquiera al tratarse de las sacerdotisas (Castañeda Reyes, 2008: 194), como ocurre en otras culturas de la antigüedad. La edad con la que las jóvenes contraían matrimonio solía ser bastante temprana, ya que la esperanza de vida rondaba los 22 a 25 años (Castañeda Reyes, 2008: 215). En el papiro de Leiden I 317, el marido dice a su difunta mujer “yo te tomé como esposa cuando yo era joven” (Wente, 1990: 216-217), dando a entender que la edad núbil era temprana también para los muchachos. De igual modo, existía la posibilidad de casarse en segundas nupcias tras un divorcio o incluso tras el fallecimiento del cónyuge, retrasando así la edad máxima con la que casarse.

Básicamente, el matrimonio era un acuerdo entre dos personas y las familias de ambos, de convivencia (*hms irm*), para crear un hogar (*grg pr*) y tener una familia (Johnson, 1996: 179). Como celebración del hecho, textos de la Baja Época parecen hablar de que el padre acompañaba a la hija a la casa de su nuevo marido y la entregaba, junto con numerosos regalos. A la vez el novio ofrecía una gran fiesta donde los convidados también aportaban regalos a la pareja (Desroches-Noblecourt, 1986: 220). El novio daba a su vez un regalo a su futuro suegro, que se interpretaba como una manera de romper el lazo de la novia con su familia biológica, mientras que se esperaba

---

<sup>51</sup> Las expresiones más comunes relacionadas con uniones matrimoniales son: *rdi n A B m hmt* o “dar B a A como esposa” cuando se trata de una mujer dada en matrimonio (por su padres, generalmente); *iri X n hmt* o “tomar a X como esposa” cuando habla el marido (Pestman, 1961: 9).

de la familia del novio que organizara la celebración. En el Periodo Tardío se menciona el *šp n s.ḥmt* (“un regalo hecho (por el novio) a la novia”<sup>52</sup>). Este regalo consistía en una cantidad monetaria, cereal u otro de valor equivalente. Si el matrimonio se rompía por divorcio, el marido daba otra cantidad de dinero sumado a lo anterior. En periodos anteriores este regalo habría sido dado directamente al padre de la novia, que a su vez lo entregaba a la novia (Pestman, 1961: 13-16).

Es difícil establecer el marco legal adecuado para el matrimonio en el Antiguo Egipto. A través del matrimonio el hombre, posiblemente, adquiría entera disponibilidad sexual sobre la mujer, siendo todos los hijos nacidos dentro de tal ámbito legalmente sus herederos (Jasnow, 2003: 322). La ley civil y la ley criminal trataba de manera igualitaria a hombres y mujeres. Desde el Reino Antiguo las mujeres podían adquirir, poseer y disponer de propiedades. Los egipcios concebían la propiedad privada así como la propiedad compartida, adquirida por ejemplo por un matrimonio. Puesto que los hombres participaban generalmente en la esfera pública, podrían disponer y usar la propiedad conjunta sin permiso de la mujer. Pero si la propiedad en cuestión era sujeto de compra-venta, debía proporcionar algo de igual valor a la mujer por la pérdida de la propiedad que compartían (Johnson, 1996: 177).

La cuestión de la poligamia ha sido ampliamente cuestionada por los investigadores, hasta el punto de afirmar rotundamente que la monogamia era la tónica general, aunque pueda haber fundamento para afirmar lo contrario (Kanawati, 1976; Simpson, 1974). En lo que concierne a la poliandria, se conocen algunos ejemplos de mujeres que se hicieron representar con más de un marido en sus estelas funerarias, aunque nada lleva a concluir definitivamente que se trate de poliandria (Desroches-Noblecourt, 1986: 208-209). Si bien se discute si en todos estos casos podría tratarse de segundos o terceros matrimonios tras el fallecimiento de la primera pareja, o tras la disolución de la primera unión, se pone en duda que los contrayentes quisieran dejar constancia de matrimonios fallidos en lugar de los felices.

Los matrimonios entre hermanos son muy escasos, excepto dentro de la familia real. La aplicación del incesto en la familia del faraón era una manera de materializar al

---

<sup>52</sup> Por ejemplo, en el papiro de Turín 2021 se menciona la donación de cuatro esclavos en calidad de “regalo a la novia” con esta terminología (Jasnow, 2003: 324-325).

pie de la letra los comportamientos que se atribuían a las divinidades dinásticas, concretamente a las parejas formadas por Shu y Tefnut, Geb y Nut, y sobre todo Osiris e Isis. Así, se constata la costumbre de la práctica de los matrimonios entre hermanos como salvaguarda de la línea real, divina: Pepi I con sus dos hermanas, o medio hermanas, ambas llamadas Ankhesenpepi; en el origen de la dinastía XVIII<sup>53</sup>, Ahmose con una mujer descendiente también de su abuela Tetisheri; Teye y Amenhotep III; Tutankhamon y Ankhesenamon (Desroches-Noblecourt, 1986: 44-48). Por su parte los matrimonios entre padres e hijas son casi inexistentes en el Reino Antiguo y Reino Medio, pero abundantes en el Reino Nuevo, siendo los mas ilustres los de Akhenaton, Ramses II y Ramses III.

Las fuentes son ambiguas en cuanto a la posibilidad de matrimonios entre un egipcio y un extranjero (Jasnow, 2003: 322-323). Aunque mujeres y hombres eran iguales ante la ley, sus roles sociales y públicos eran diferentes. Los egipcios tendían a contraer matrimonio dentro de su clase social, de tal manera que una mujer se casaría con un hombre de la misma profesión que su padre (Johnson, 1996: 179). En ciertos casos la mujer podría ser superior al marido, si provenía de una familia de mayor importancia o riqueza (Johnson, 1996: 180).

Si bien existen testimonios suficientes para afirmar que las mujeres egipcias ejercían profesiones variadas, participaban en acuerdos comerciales y tenían plenas capacidades jurídicas para adquirir y administrar su propia riqueza, lo que les permitía participar en la economía familiar en igualdad con el hombre (Castañeda Reyes, 2008: 135-150), no podemos eludir la existencia de un amplio grupo de mujeres siervas y por tanto carentes de estos derechos. La esclavitud en Egipto era mayoritariamente producto de la captura de prisioneros de guerra, tanto hombres como mujeres. Su estatus en la sociedad es incierto, su situación dependiente siempre de la persona que la habría adquirido. Una mujer esclava podía ser “liberada” mediante un matrimonio con un hombre que elegía su señora, o bien podía ser adoptada, de manera que sus hijos nacieran libres dentro del núcleo familiar (Desroches-Noblecourt, 1986: 183-184).

---

<sup>53</sup> Naguib Kanawati (2017) estudia el fenómeno de los matrimonios rituales como forma de consolidación del poder en distintos nomos del Alto Egipto durante el Reino Medio, concretamente bajo el reinado de Senusret III. Concluye que se trataba de una forma de emulación de sus predecesores y es evidentemente un antecedente a los matrimonios interdinásticos del Reino Nuevo, cuya función era fortalecer la postura del faraón.

Aún así era el padre el que tenía que proveer por los hijos (Johnson, 1996: 180). Existe poca información concerniente a las dotes. Por lo general, las hijas recibían su herencia en forma de dote cuando se casaban, y los hijos adquirirían su herencia a la muerte de los progenitores. Puesto que en el contexto del matrimonio la mujer era la que recibía una casa o parte de una propiedad como parte de su dote o del regalo de bodas, al menos en el Periodo Tardío, el título de “Señora de la Casa” (*nbt pr*) podría implicar más que una denominación genérica para todas las mujeres casadas (Jasnow, 2003: 324-325; Johnson, 1996: 185).

Existen pocas evidencias acerca de divorcios en el Antiguo Egipto. Documentos legales de divorcio se atestiguan únicamente en Época Tardía (Jasnow, 2003: 324-325). Tanto el marido como la mujer podían presumiblemente pedir el divorcio sin ofrecer ningún motivo particular. En las Enseñanzas de Ankhsheshonq (13, 12) se menciona que “si encuentras a tu mujer con su amante, búscate una novia que te convenga” (Lichtheim, 1980: 169), demostrando que no había grandes reparos en llegar al divorcio si había infidelidad. Más adelante, en el mismo texto (23, 6-7), se da un consejo distinto: “No hagas el amor a una mujer casada. Aquel que haga el amor a una mujer casada es asesinado en su puerta” (Lichtheim, 1980: 177).

El adulterio era considerado un “gran crimen” para la mujer y el amante de esta, y castigado por la sociedad. Se habla de ser devorado por un cocodrilo como el mayor castigo por adulterio, hasta incluso el Reino Nuevo (Desroches-Noblecourt, 1986: 215). Las penas teóricas ideadas para la pareja adúltera eran duras, condenando al amante a la emasculación y a la mujer adúltera a la desfiguración, con la amputación de su nariz, lo que la privaría de su atractivo. Otros castigos incluían trabajos forzados o el apaleamiento, recibiendo el amante cien golpes con un bastón. En la práctica el castigo era probablemente social y moral antes que físico, siendo pocos los testimonios de casos de adulterio juzgados por algún tribunal, y en esos casos la falta de testigos del hecho es a menudo un obstáculo para el fallo del tribunal (Desroches-Noblecourt, 1986: 216-217).

### V.2.2 Próximo Oriente

Es justo considerar que las prácticas concernientes a la unión entre dos personas eran explícitamente diferentes en el Próximo Oriente antiguo. S. Meier menciona la disparidad existente dentro del propio concepto de realeza entre unas naciones y otras. Los rituales asociados así como el vocabulario utilizado, con el acadio como *lingua franca*, variaban entre una corte y otra. Si bien, por ejemplo, en Mesopotamia el rey era elegido de entre los humanos por los dioses, en Egipto el propio rey se asemejaba a un dios, en contraste con Hatti donde el monarca se convertía en dios a su muerte (Meier, 2000: 165-166). Lo mismo ocurrirá con las prácticas matrimoniales.

Las fuentes sobre las mujeres del Próximo Oriente antiguo consisten en su mayoría en archivos familiares y cartas personales, donde la voz de las propias mujeres puede oírse ocasionalmente, así como amplios conjuntos de leyes que atañen al sexo femenino<sup>54</sup> (Stol, 1995: 123-124). Frente a la mujer egipcia, la mujer asiria se cubría la cabeza con un velo, costumbre que se habría originado de las ceremonias tradicionales para asentarse como habitual a partir del periodo Asirio Medio. En ausencia de velo, adornos corporales de oro, peines, alfileres y pasadores, o bien un huso y un espejo podían convertirse en los símbolos que representaban la feminidad (Stol, 1995: 124; 2016: 26-44). La imagen de la mujer se asociaba con las tareas del hogar, la opulencia y la pureza.

El matrimonio era una institución esencial para la construcción de la sociedad. Una joven solo podía aspirar a ser una mujer casada y se veía de manera negativa a una mujer que siguiera soltera aún después de la edad habitual del matrimonio. En las mujeres, la edad de matrimonio era entre los 14 y los 20 años, retrasándose en los hombres hasta los 26 a los 32 años (Stol, 2016: 60-66). Así, un hombre podía fácilmente casarse con una joven de la mitad de su edad. Las palabras que aluden al matrimonio (*enūtum*, *hatanūtum*) sugieren que el novio (*hatanum*) entablaba una relación familiar con otro hombre de la familia de la novia (*enum*). Por tanto, y dado el importante

---

<sup>54</sup> El compendio de leyes y regulaciones del MAL (Middle Assyrian Law) incluye un libro de leyes dedicado exclusivamente a la mujer. Encontrado durante las excavaciones en la ciudad de Assur, las leyes, compuestas en tablillas de arcilla en buen estado de conservación, se dividen unas de otras por una línea horizontal de la siguiente manera: robo (§§ 1-6); asalto (§§ 7-11); delitos sexuales (§§ 12-24); ley de matrimonio (§§ 25-49); otro derecho penal (§§ 50-59). Ver Stol (2016: 662-682, ch. 31) y Lafont (2003: 535).



componente patriarcal de la sociedad próximo-oriental, la mujer era completamente pasiva en dicha transacción (Stol, 1995: 125).

El contrato matrimonial consistía fundamentalmente en un acuerdo oral, tal y como demostró Samuel Greengus (1969), aunque hay excepciones en las que se han hallado contratos matrimoniales por escrito. En todos los casos, el tema que ocupaba gran parte de las negociaciones y acuerdos era el pago de sendas cantidades de plata como dote (*terḫatu*) y como pago de la novia, o bien de grandes cantidades de alimentos y bebidas, que eran probablemente consumidas en un banquete de celebración del enlace (Stol, 1995: 125-126; 2016: 69-71).

En Asiria, la propuesta de matrimonio y su aceptación era un asunto que se negociaba entre las cabezas de las dos familias. El consentimiento del padre de la novia era necesario, excepto en caso de muerte de este en cuyo caso los hermanos no tenían derecho a impedir el matrimonio. Un padre sí podía imponer un matrimonio entre su hija y al violador de esta como castigo. Así mismo, un amo podía proveer una esposa para su esclavo (Lafont, 2003: 535). Por otro lado, en Babilonia, entre las condiciones para el matrimonio no era incompatible el matrimonio con el estatus de esclavo, aunque un amo no podía contraer matrimonio con sus propios esclavas sin haberles dado la libertad antes. En tal caso eran marido y mujer antes que amo/esclava (Slanski, 2003: 501-502).

El contrato, ya fuera oral o escrito, era la condición necesaria para un matrimonio. El acuerdo se consagraba con la celebración de ritos y tradiciones, como la unción de la novia o el banquete nupcial. La cohabitación en los matrimonios asirios no era necesaria y la esposa podía seguir viviendo en casa de su padre después del matrimonio. Asimismo, la propuesta de matrimonio se debía sellar con uno o más regalos de matrimonio (*zubullû*): la *terḫatu*, que consistía en elementos no consumibles, principalmente de oro, plata, y plomo, se entregaba al padre de la novia; el *biblu* consistía en consumibles, como cebada, u ovejas (Lafont, 2003: 535).

En cuanto a las condiciones de divorcio, en Asiria era admisible para el marido si la mujer demostraba ser estéril. En este caso, debía devolver la *terḫatu*, o bien entregarle una cantidad de plata estipulada por antelación (Stol, 1995: 130; 2016: 163, 209-233). Otra opción para el hombre, en caso de no tener hijos con su primera mujer,

era contraer segundas nupcias, a menudo con una esclava, sin necesidad de divorciarse primero. La primera mujer seguiría siendo la esposa principal y la “madre” del núcleo familiar (Stol, 2016: 166-168). La poligamia era más aceptada para la realeza que para el resto de la comunidad, donde se aceptaba la bigamia, o bien el concubinato, solo en los casos en los que el primer matrimonio no hubiese dado frutos. Sin embargo en Babilonia el matrimonio era básicamente monógamo (Stol, 1995: 129). Otros motivos de divorcio eran el adulterio, la separación o alejamiento de uno de los cónyuges durante un largo periodo de tiempo, el abuso físico, o también si uno de los dos contraía una enfermedad grave (Stol, 2016: 223-224).

En las regiones anatólicas y del Levante, hasta la fecha no se han encontrado contratos matrimoniales. En cambio sí es posible hallar referencias acerca de las reglas maritales en mitos ugaríticos y textos de naturaleza similar. La narración del matrimonio divino de Yarhu y Nikkal, por ejemplo, ha sido definitiva para aportar algo de luz a la materia (Márquez Rowe, 2003: 725). El proceso del matrimonio se dividía en dos etapas. En primer lugar el futuro marido debía realizar la petición de mano al padre de la novia. La demanda incluía la solicitud de dejar entrar a la hija en su hogar. En segundo lugar, y una vez dado el asentimiento, se procedía al pago del precio de la novia al cabeza de familia de esta (Márquez Rowe, 2003: 725). El pago representaba la resolución del acuerdo matrimonial. Aunque se hable de contrato o acuerdo, no hay nada que demuestre la existencia de documentos escritos sobre asuntos de este calibre.

El padre de la novia entregaba el “precio de la novia” o *terhatu* a la novia, que probablemente estaba incluido en su dote. Se destinaba a ser “su regalo que había sido dado por su marido”. En caso de fallecimiento del marido, la *terhatu* era propiedad de la novia (Márquez Rowe, 2003: 725). Un matrimonio podía ser polígamo. Existían tres categorías de esposas dentro de un matrimonio: esclavas, concubinas y mujeres nobles (hijas del rey). Asimismo, los matrimonios con esclavas están atestiguados (Márquez Rowe, 2003: 726).

En cuanto a divorcios, solo se conoce una referencia de un caso en el cual el hombre dijo a la madre de sus hijos que “cogiera todo (lo de ella) y se marchara” (Márquez Rowe, 2003: 726). Igualmente se conocen dos casos de divorcios en casos de matrimonios dinásticos. El primero es el del rey Ammittamru II y una princesa de Amurru (Justel Vicente, 2007). El segundo es el del rey de Ugarit (Ammurapi o

Niqmadu II) y una princesa hitita. En términos legales, estos casos apenas presentan diferencias con los divorcios privados. La reina divorciada podía disponer de su dote. La razón del divorcio se especifica como adulterio. En cambio, no habría podido disponer de todas las posesiones adquiridas durante el periodo de matrimonio. Por su parte, las viudas sí podían volver a casarse (Márquez Rowe, 2003: 726).

## VI. Las cartas de Amarna: marco conceptual

### VI.1 Origen, descubrimiento y propósito de las cartas de Amarna

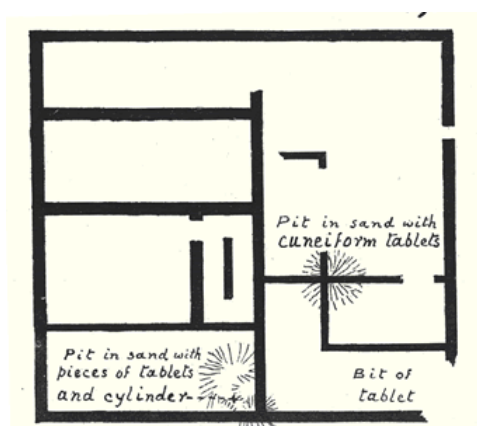
El corpus de las cartas de Amarna, conocidas por el sitio de Tell el-Amarna, en la ribera oriental del río Nilo, donde fueron encontradas, es uno de los archivos epistolares más importantes y completos del antiguo Egipto. Las primeras tablillas fueron encontradas por los habitantes del lugar, entre 1887 y 1889, de manera accidental, aunque la especulación acerca de esta narración, un tanto inventiva y romántica, ha dado lugar a debates intensos a lo largo de los años dentro de los círculos más especializados (Mynářová, 2007: 11). Ernest W. Budge será de los primeros en sostener algunas de las primeras tabillas en salir a la luz, ocupando en ese momento el puesto de Keeper of Egyptian and Assyrian Antiquities at the British Museum (Guardián de Antigüedades egipcias y asirias en el Museo Británico), tal y como relataría en su *History of Egypt* (1902). Las circunstancias de su descubrimiento y de cómo posteriormente llegaron a parar a sus respectivos destinos finales forman parte de las anécdotas más contadas, y por tanto más inexactas, tanto en Orientalística como en Egiptología<sup>55</sup>.

Excavaciones posteriores en el sitio descubrieron menos de 50 de las 382 tablillas y fragmentos individuales que forman el corpus de Amarna conocido hasta la fecha. Estas investigaciones revelaron que el lugar en el que fueron descubiertas era el “Lugar de las Cartas del Faraón”, el almacén de la correspondencia diplomática de Egipto con sus vecinos de Próximo Oriente así como del Creciente Fértil, situado dentro del área administrativa de la ciudad de Amarna (Mynářová, 2007: 13; ver Ilustración 7).

---

<sup>55</sup> Un relato más extenso del descubrimiento, compra y adquisición para el British Museum de las tablillas amarnianas por Budge aparece en *Language of Amarna* (2006: 11-33) de J. Mynářová. Para más información, se puede consultar la fuente original en *A History of Egypt* (1902) de E. Budge. Otro breve relato del descubrimiento es el que hace A. H. Sayce (1971).

Dichas excavaciones fueron realizadas fundamentalmente por William M. Flinders Petrie (1894; 1898), quien publicó los diarios de la excavación así como todos los detalles respecto a su estudio. Casi inmediatamente después de su descubrimiento, las tablillas fueron descifradas, estudiadas y posteriormente publicadas<sup>56</sup>. La comunidad investigadora internacional reconoce la importancia de este conjunto documental como fuente principal para el conocimiento de la historia y la política del Próximo Oriente Antiguo durante el Bronce Medio.



**Ilustración 7:** Localización del hallazgo original de las tablillas cuneiformes en Amarna. Fuente: Petrie (1894: pl. XXXI).

La edición más conocida de las cartas de Amarna es la del lingüista e historiador noruego Jørgen A. Knudtzon, publicada en dos volúmenes trascendentales (Knudtzon, 1915). La edición de J. Knudtzon incluye 358 de los 382 fragmentos y cartas individuales descubiertas en Tell el-Amarna. La mayoría de los textos restantes han sido recopilados y publicados por Anson F. Rainey de la Universidad de Tel-Aviv (1970; 2ª edición: 1978). Un siglo después del descubrimiento de las tabletas de Amarna y 80 años después de la publicación clásica de Knudtzon, William L. Moran, de la

<sup>56</sup> De nuevo, J. Mynářová ofrece un relato muy completo de las sucesivas exploraciones y descubrimientos realizados en el área administrativa de Amarna, así como las publicaciones individuales más destacadas (Mynářová, 2006: 33-39). Especial mención requiere la más reciente publicación de las Tablillas Académicas o “Scholarly Tablets” por Shlomo Izre’el (1997).

Universidad de Harvard, publicó nuevas traducciones de las letras de Amarna, primero en francés (Moran, 1987) y luego en inglés (Moran, 1992). La más reciente es la edición de Liverani (1998; 1999), en italiano y en dos volúmenes, en los cuales divide las cartas entre aquellas de los “Grandes Reyes” y las de los “Pequeños Reyes”, correspondientes a la comunicación de Egipto con sus vasallos. Estas dos últimas ediciones de W. Moran y de Liverani serán las que manejaremos a lo largo de esta tesis.

Desde que apareció la edición de Knudtzon, sucesivos avances en la investigación han requerido que se realizaran cambios en la lectura de las tablillas originales. Incluso la práctica de transliteración ha cambiado (Izre’el, 1997: 35). Moran y Liverani, por su parte, no proporcionan las transliteraciones junto con las traducciones de las cartas de Amarna, aunque sus libros están ampliamente documentados con lecturas adicionales y nuevas interpretaciones. Las transliteraciones actualizadas de las cartas de Amarna se pueden localizar con facilidad en internet<sup>57</sup>.

Tell el-Amarna, la antigua ciudad de Akhetaton, que significa “El Horizonte del Disco Solar”, tuvo una existencia limitada en el tiempo. Su ocupación se ajusta a los años finales del reinado de Akhenaton, siendo abandonada poco a poco tras su muerte (Kemp, 2012: 48). Hoy en día, una franja de tierra cultivada, de campos estrechos y palmeras, separa la antigua ciudad de la orilla del río, pero esta no era la realidad en la época de los reyes que la erigieron. Sus fundadores, Akhenaton y Nefertiti, implementaron una idea clara y un compendio de saberes sobre urbanismo en un área que hoy día no ocupa más de una milla y media cuadrada de desierto. La idea era crear un nuevo lugar de culto a Atón y el resultado es un ejemplo claro de prácticamente todas las técnicas y tradiciones constructivas egipcias en un mismo lugar (Kemp, 2012: 22).

La ciudad, de plano ortogonal, se encuentra enmarcada por un total de 16 estelas limítrofes<sup>58</sup>, datadas en dos momentos determinados entre los años quinto y octavo de

---

<sup>57</sup> Las versiones más actualizadas de las cartas de Amarna se pueden consultar principalmente en el ORACC o Open Richly Annotated Cuneiform Corpus, proyecto colaborativo creado por S. Tinney, con la contribución de S. Izre’el, en la web: <http://oracc.museum.upenn.edu/contrib/amarna/corpus>. El CDLI o Cuneiform Digital Library Initiative, proyecto conjunto de la Universidad de California, la Universidad de Oxford y el Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia en Berlín, cuenta además con reproducciones y fotografías de las mismas, en la web: <https://cdli.ucla.edu>.

<sup>58</sup> Para las estelas limítrofes, ver N. de G. Davis *The Rock Tombs of el Amarna* (Londres, 1908); para consultar traducciones de las mismas, ver Lichtheim (1976).

reinado de Akhenaton (Kemp, 2012: 33). Se conocen varios edificios que, por su importante tamaño y el uso de la piedra como material constructivo, serían de naturaleza palaciega. En el corazón de la urbe se alzaban dos templos a Aton, mientras que otros templos menores, también con características de los templos solares, se reparten por la ciudad. Finalmente la montaña oriental, una meseta de piedra caliza cortada por *wadis* de ladera empinadas, es el lugar destinado a los enterramientos (Kemp, 2012: 37).

Por otro lado, los recursos disponibles eran limitados. Siendo una ciudad destinada al disco solar, el lugar adecuado era el desierto, pero este no es el lugar más adecuado para la vida humana. Si bien se contaba con una serie de pozos de uso público entre las instalaciones disponibles en la ciudad<sup>59</sup>, eran pocas las tierras cultivables de los alrededores (Kemp, 2012: 50-52). La drástica decisión de trasladar el núcleo del poder real y religioso de Tebas, donde tenía su origen la dinastía XVIII, a la nueva ciudad de Akhetaton, tendría su origen en una decisión política<sup>60</sup>. La excepcionalidad de una ciudad construida, vivida y abandonada en menos de 50 años en total, y a donde en un periodo de tiempo limitado se tuvo que trasladar toda la maquinaria palaciega y política de gobierno egipcia, da al corpus de Amarna un significado especial.

En un principio el número de cartas conocidas era de 350. Durante las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX las excavaciones consiguieron sacar a la luz las 382 tablillas que componen el total del corpus de Amarna conocido hoy en día. De entre ellas, treinta y dos son textos de distinta naturaleza a la epistolar, como silabarios, textos léxicos y textos que narran mitos y epopeyas (Mynářová, 2007: 59-60; Izre'el, 1997). Hoy en día las tablillas se encuentran dispersas entre diferentes museos: en Reino Unido se encuentran repartidas noventa y cinco en el Museo Británico, adquiridas por E. W. Budge (Thompson, 1935: 67), y veintidós en el Museo Ashmolean de Oxford, halladas por W. Flinders Petrie; más de doscientas se hallan custodiadas en el Vorderasiatischen Museum de Berlín; unas cincuenta en el Museo Egipcio de El Cairo;

---

<sup>59</sup> Escenas de la tumba del sacerdote Meryra (AT 4) muestran jardines, lagos artificiales y *shadufs* como parte del paisaje de Amarna (Davis, 1903).

<sup>60</sup> Bibliografía adicional sobre la cuestión de Amarna se puede encontrar en D. Redford, *Akhenaten: The Heretic King* (Princeton, 1984); C. Aldred, *Akhenaten Pharaoh of Egypt: A New Study* (Londres, 1968) y *Akhenaten and Nefertity* (Brooklyn, 1973). Para las excavaciones de Amarna/Akhetaton, ver W.M.F. Petrie, *Tell el-Amarna* (Londres, 1894); T.E. Peet et al., *The City of Akhenaten* (3 vols, Londres, 1923-51); J. Samson, *Amarna, City of Akhenaten and Nefertity* (Warminster, 1972).

dos en el Metropolitan Museum of New York; y unas pocas más, que apenas suman diez en total, en el Louvre parisino, en el Museo de Moscú y en la colección del Oriental Institute de Chicago, en Estados Unidos, y otras colecciones privadas (Moran, 1992; XIII).

Las tablillas de arcilla endurecidas que componen el corpus de cartas de Tell el-Amarna están inscritas en escritura cuneiforme. Los sistemas de escritura del Próximo Oriente se componen de símbolos que han de ser impresos, pintados o estampados en una variedad de materiales. Los documentos más importantes, como los tratados o edictos, se realizaban sobre metal, bronce, plata o hierro, mientras que en la arquitectura monumental se encuentran también inscripciones en palacios, templos o tumbas. Sin embargo, el soporte más adecuado y más usado es la arcilla, la cual, aún blanda, ofrece una superficie plana donde es fácil imprimir los caracteres cuneiformes. Cuando se hornean, ya sea accidentalmente o a propósito, las tablillas de arcilla son prácticamente indestructibles (Bryce, 2003: 51). Este es el caso del corpus de Amarna, el cual contiene cartas enviadas, y sobre todo recibidas, por los reyes egipcios y sus vasallos de la costa Sirio-Palestina.

Esta amplia colección de cartas es fruto del intercambio entre los monarcas egipcios de la dinastía XVIII y diversos gobernantes extranjeros. Fueron recibidas en su mayoría por los faraones Amenhotep III y su hijo Amenhotep IV (Akhenaton) a mediados del segundo milenio a.e.c. Los remitentes no eran otros que los gobernantes de las ciudades-estados vasallas de Egipto, destacando Biblos, Ugarit, Watna o Nuhašše, entre ellas. Estas son las llamadas cartas de los “Pequeños Reyes” (Liverani, 1998), y que cuentan en total más de 300. Las cartas de los “Grandes Reyes” son aquellas enviadas por los reyes de Babilonia, Asiria y Mitanni, en Mesopotamia, Hatti y Arzawa en Anatolia, y Alashiya, que se ha identificado como Chipre<sup>61</sup>. Se cuentan cuarenta y cuatro cartas internacionales, de las cuales tres son ilegibles, trece provienen de Mitanni, once de Babilonia, siete de Alashiya, tres de Hatti, dos de Asiria y una de Arzawa. Las últimas cuatro son copias de cartas enviadas por el faraón, de ellas tres tienen a Babilonia como destino y una a Arzawa (Liverani, 1999; Podany, 2010: 186). De esta manera vemos como se conformó un sistema internacional de relaciones

---

<sup>61</sup> Se ofrece más información en este sentido en el apartado dedicado a las cartas procedentes de Alashiya (ver VII.1.5 y la nota 137).



diplomáticas con Egipto y sus estados vasallos, en estrecho contacto con los demás reinos que dominaban la escena internacional próximo-oriental de mediados del segundo milenio a.e.c.

La cronología aproximada para el conjunto del archivo es del año 30 de reinado de Amenhotep III hasta no más tarde del primer año de Tutankamon, momento en el cual la corte abandonaría la ciudad de Akhetatón. Las cartas no contienen información cronológica alguna, más allá de los nombres de los monarcas reinantes y la mención a ciertos eventos históricos concretos. Esto dificulta su análisis y aún más el establecimiento de un hilo cronológico que permita reunir todas las cartas en orden. Un cierto número de ellas, además, está parcial o completamente dañado.

Las cartas de Amarna representan un importante documento para entender las relaciones internacionales entre Egipto y Próximo Oriente, y en especial con sus estados vasallos de Siria-Palestina. Abundan los juegos de intriga palaciega, la rivalidad, las estrategias fallidas así como las súplicas y peticiones de ayuda a los egipcios, señores de los príncipes y gobernantes de las ciudades-estado mediterráneas. Del mismo modo se ve reflejada en las cartas la lucha de los mitanios por defender su control del norte de Siria e incluso su propia independencia contra los invasores hititas, el enemigo común, resurgente bajo el mandato de Šuppiluliuma. Sin embargo, se descubre con este corpus un momento histórico en el que los reyes prefieren la diplomacia a la guerra. En palabras de Amanda H. Podany:

*“Esta es una de las grandes innovaciones de la historia humana—la diplomacia a escala verdaderamente internacional, cuando los principales reyes eligieron no luchar sino buscar la paz, y crear todos los protocolos e instrumentos necesarios para hallar soluciones diplomáticas a problemas internacionales”* (2010: 187).

El recurso epistolar tiende a aparecer de manera importante en aquellas relaciones que no pueden mantenerse de manera oral. Es, pues, mediante la palabra escrita que estas relaciones se sostienen y se fomentan a lo largo del tiempo (Hoffner, 2009: 3-4). En efecto, un sencillo gesto como el de enviar una carta permitió a una generación de reyes asiáticos y egipcios mantener relaciones estables, entablar contactos semi-duraderos a través de matrimonios concertados, y generar un flujo de importaciones y exportaciones de bienes de prestigio. Contamos con cartas en su mayoría sin respuesta, puesto que no se conservan las conversaciones al completo, sino

únicamente una selección casi aleatoria de dichas cartas. Aún así, las implicaciones históricas de las mismas son claras.

## VI.2 El contexto lingüístico de las cartas de Amarna

Las cartas de Amarna fueron redactadas en escritura cuneiforme, la mayoría de ellas en acadio o lo que los propios escribas que las ejecutaron pensaban que era acadio. Solo unas pocas están escritas en otros idiomas: la EA 15 en asirio, en realidad una variante del acadio; la EA 24 en hurrita; y las EA 31 y EA 32 en hitita. Lo que ahora los investigadores denominan “acadio periférico” sirvió como la *lingua franca* del Próximo Oriente antiguo durante el segundo milenio a.e.c. (Izre’el, 2007: §1.1), al igual que lo fuera el francés en la Europa Moderna o el inglés a partir de la expansión del Imperio Británico en el siglo XVIII.

El concepto de lengua franca implica una lengua hablada en un área con una gran variedad lingüística y cultural preexistente, de manera que puedan entenderse entre ellos. Sin duda alguna, en la región mesopotámica convivían una multiplicidad de lenguas considerable, lo cual a menudo supone más barreras a nivel lingüístico que puntos en común (Márquez Rowe, 2004: 17-18). Tal y como mencionábamos en el caso del carácter intercultural del Próximo Oriente antiguo en el Bronce Final (ver V.1), las lenguas sufrieron un proceso similar, que se ve reflejado en las cartas de Amarna. La mezcla de culturas, y por tanto también de lenguas, daría lugar a un lenguaje mixto que combinaría características de varias de las lenguas originales.

Prácticamente 100 años tras el descubrimiento del corpus de Amarna, Shlomo Izre’el publicaría un artículo recopilatorio poniendo nombre a este lenguaje amalgamado (Izre’el, 1987: §1.2), a la vez distinto y parecido al acadio, la “lengua de Amarna” que otros investigadores habían considerado una especie de acadio bárbaro<sup>62</sup>. Encontrando suficientes puntos en común en la formulación, ortografía y gramática compleja que aparecía como matiz representativo de las cartas de Amarna, la pregunta

---

<sup>62</sup> Por ejemplo, Moran (1971: 285) en su entrada sobre las tablillas de Amarna en la *Encyclopaedia Judaica*; también en la introducción a *The Amarna Letters* (Moran, 1992: XXI); o Rainey (1978) al considerar el estudio de esta lengua.

obvia era hasta qué punto eran los escribas conscientes de esta peculiaridad en su escritura y de qué manera definirla. El acadio es la lengua que predomina en el léxico utilizado, mientras que el canaanita, lengua madre de la mayoría de los escribas, predominaba en el campo de la gramática (Izre'el, 2007: §1.1). Nace así la denominación “canaano-acadio”.

Se conocen dos variantes de esta lengua. La primera, el “hurro-acadio”, que hace referencia al rol de los hurritas en la formación y difusión de esta lengua. La segunda variante se reserva para las comunicaciones con el levante el sur de Siria y Palestina, de orígenes y naturaleza por completo diferentes, causado por la influencia del habla canaanita en el área en cuestión, especialmente en la morfología y sintaxis (Redford, 2001: 66). Debido a ello se vuelve un instrumento importante en la reconstrucción de dialectos canaanitas tempranos como el llamado “proto-hebreo”.

Registros de esta lengua “frankenstein”<sup>63</sup>, el canaano-acadio, aparecen desde la ciudad de Amarna, a más de trescientos kilómetros Nilo arriba, hasta Anatolia o incluso Chipre, pasando por las capitales de los grandes reinos próximo-orientales, pero también en los palacios de los gobernantes de las ciudades-estado sirio-palestinas como Ugarit, Tiro o Biblos. El acadio era empleado como lengua de contacto (Márquez Rowe, 2004: 19), pero siempre se mostraba permeable a los sonidos, palabras y frases de cada lengua y dialecto que se encontraba. Izre'el llamaría “acadianismos” a las formas puras del acadio que aparecen en textos escritos en canaano-acadio (Izre'el, 2007: §2.1). Por lo general, se trataba de frases o fórmulas convencionales usadas por los escribas, así como ortografías adoptadas y aprendidas de memoria. El acadio era, ciertamente, una lengua extranjera para la mayoría de estos escribas (Márquez Rowe, 2004: 24-26).

A pesar de parecer contraintuitivo, debido a la complejidad de las estructuras lingüísticas, la del canaano-acadio es similar a las lenguas habladas. De hecho es justamente porque habría sido una lengua no hablada por lo que pudo aparecer como tal. Esta idea tiene implicaciones en la comprensión sociolingüística, cultural, política e histórica de las relaciones entre naciones del Próximo Oriente antiguo antes y durante el

---

<sup>63</sup> Calificativo de la autora. Denominaciones más comunes y aceptadas para esta lengua son pidgin, sabir, o lengua mixta.

periodo de Amarna (Izre'el, 2007: §1.6). Las cartas de Amarna a menudo aparecen encabezadas por el imperativo “¡Dile!”. El documento era entonces leído, o más bien interpretado, a la lengua local, mientras que la respuesta se confeccionaría de nuevo en acadio. Esto lleva a Ignacio Márquez Rowe a exponer que se debería hablar más bien de una *scripta franca*, es decir, una lengua vehicular escrita, que no se hablaba pero cuya aparición era necesaria para llegar a un contexto de entendimiento común entre todas las culturas y pueblos que compartían el sistema diplomático del corpus de Amarna (Márquez Rowe, 2004: 31-32; 2006: 164). Solo a través de la conjetura podemos adivinar la complejidad de las lenguas y culturas en contacto en este contexto, en especial cuando tratamos con fuentes escritas que no nos permiten una visión clara de la situación oral de las mismas.

### VI.3 La escritura de las cartas de Amarna

Los escribas a los que se encargaba la redacción y copia de estas cartas han dejado su impronta en ellas<sup>64</sup>. La extensa burocracia que implicaban los contactos diplomáticos entre los Grandes Reyes suponía que existiese una importante demanda de escribas preparados para este tipo de trabajos. Antes de enviar las cartas se realizaban copias de aquellas que se consideraban más importantes, particularmente las intercambiadas entre las cortes reales, y se guardaban en archivos para futuras referencias (Bryce, 2003: 54; Hoffner, 2009: 48). Si bien es probable que no conservemos los originales de las cartas, gracias a este sistema en algunos casos nos es posible trazar casi por completo la sucesión de mensajes y sus respectivas respuestas.

Trevor Bryce (2003: 56) reconstruye el proceso que hipotéticamente se llevaría a cabo entre la redacción y recepción de una carta. En primer lugar, y en conjunto con el monarca, el escriba elaboraba un borrador preliminar de la carta en el idioma oficial del reino. A continuación, y tras realizar las correcciones y revisiones necesarias, el rey daba su aprobación a la versión final, que se traducía a la lengua vehicular de las relaciones diplomáticas. La carta se enviaba de una corte a otra y era de nuevo traducida a la lengua del reino receptor. Este proceso se repetiría de nuevo al confeccionar la

---

<sup>64</sup> Las glosas en los márgenes de las cartas han sido ampliamente estudiadas por Izre'el (1995).

respuesta. En ocasiones, la traducción no era necesaria pues el propio mensajero se encargaba de transmitir el mensaje de forma oral, ejerciendo a la vez de correo e intérprete (Hoffner, 2009: 50). Cuando se enviaban comunicaciones escritas al rey o la reina, u otros altos funcionarios, es probable que se necesitaran escribas no solo en el extremo del receptor, sino también en el del remitente. Sin asumir el analfabetismo de dichos funcionarios, es en concreto en el campo de la interpretación en el que se precisaba de su ayuda (Hoffner, 2009: 5). Era preferida la palabra escrita a la oral, dada la concisión de la primera. Los mensajes orales, por su parte, podían ocasionalmente resultar falsos o inexactos.

En estas circunstancias, por lo tanto, la labor de los mensajeros resultaba fundamental. El proceso de expedición de la correspondencia diplomática era laborioso, en tanto en cuanto las comunicaciones lo obligaban. El tiempo transcurrido entre el envío y la recepción de una misiva podía ser de meses, y los propios monarcas ponen a menudo en evidencia su falta de paciencia cuando se producían retrasos en la expedición<sup>65</sup>. Por ello era importante para los monarcas tener absoluta confianza en los mensajeros que se ocupaban de tal labor. Conocemos por su nombre hasta veintitrés mensajeros del sistema epistolar de Amarna<sup>66</sup>. Algunos de ellos contaban incluso con una buena reputación, como es el caso del egipcio Mane o el mitannio Keliya, los cuales son nombrados en numerosas ocasiones y que beneficiaban de la entera confianza de ambos monarcas (Holmes, 1975: 376-377).

La misión de los mensajeros no se detenía aquí. A pesar de que en las cartas de Amarna se tratan temas de naturaleza diplomática, esta no parece ser una de las funciones de los mensajeros pero, sin embargo, sí tenían el cometido de hacer llegar a las respectivas cortes los regalos que acompañaban a las misivas (Holmes, 1975: 379), puesto que este elemento era el que cimentaba la adecuada relación entre Grandes Reyes. A su llegada, la carta y el mensajero eran recibidos con honores, pudiendo los emisarios disfrutar en ocasiones de ciertos privilegios dentro de las cortes que los acogían (Holmes, 1975: 377; Westbrook, 2003: 381).

---

<sup>65</sup> Los reyes egipcios tenían fama de detener a los mensajeros más de lo necesario, en especial a los mensajeros casitas (EA 3:14; 7:50), los mitanios (EA 24 IV 45; 28; 20-22; 29:110-113; 155-156, 159), o los de Alashiya (EA 38:23-24). En ocasiones estos retrasos podían alargarse hasta seis años (EA 3:14).

<sup>66</sup> Mencionados en el cuerpo de las cartas, aparecen la mayoría mencionados una sola vez (EA 3, 5, 7, 10, 11, 17, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 37, 151, 162, 222a, 227, 256a, y 301).

La costumbre en epistolografía egipcia, siria y mesopotámica dictaba que se usaran fórmulas de saludo para aquellas cartas destinadas a personajes de rango superior o igual al del remitente (Hoffner, 2009: 59-60; Mynářová, 2007: 58-66). Estas fórmulas incluían bendiciones a las divinidades, menciones a destacados miembros de la familia del monarca, como sus esposas o incluso a sus ejércitos, sus carros y sus caballos. El tema conductor de las cartas, presente desde el encabezado de todas ellas, es también la metáfora que mantenía unidos a los gobernantes de todos los estados participantes de esta comunicación diplomática: el parentesco. En efecto, los aliados se consideraban miembros de la misma “familia” y por tanto eran “hermanos”. De ahí la abundancia de la temática del amor, la fraternidad y la amistad entre “hermanos”, y los regalos como expresión visible de tal vínculo.

Las misivas de los Grandes Reyes se caracterizan por expresiones de amor fraternal, por declaraciones de sincera preocupación por la salud y bienestar del otro, así como de toda su familia, magnates y otros elementos del cortejo real (Bryce, 2003: 70; Myranova, 2007: 115-124). En el período de Amarna el “amor” se había convertido en una parte regular de la terminología de la diplomacia internacional. De esto habla extensamente Graciela Gestoso Singer (2003; 2005) al estudiar la terminología concreta de naturaleza económica en las cartas de Amarna. G. Gestoso Singer explica que hay tres contextos en los que el término “amor” (*râmu/ra’âmu*)<sup>67</sup> difiere de su significado principal, según el contexto y las ideologías políticas involucradas en dichos fragmentos.

El vocablo “amor” es de uso corriente tanto en relaciones entre iguales, es decir entre Grandes Reyes, como entre vasallo y señor (Gestoso Singer, 2003: 81). En las cartas mitannias, el rey Tušratta usa el término “amor” al referirse a la relación de su padre y suya propia con el faraón: “Puesto que eras amigo de mi padre, te he escrito como corresponde y te lo he dicho para que mi hermano supiera de estas cosas y se regocijara. Mi padre te amaba, y tú a tu vez amabas a mi padre. De acuerdo con este amor, mi padre te dio a mi hermana. ¿Y quién más estuvo junto a mi padre como tú lo

---

<sup>67</sup> En Knudtzon (1915). *Die el-Amarna Tafeln*, vol II. Leipzig, pp. 1493-1494. También en Roth, (ed.) (1999). *The Concise Assyrian Dictionary*, vol. 14, R. Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 137-145

hiciste?” (EA 17: 21-29)<sup>68</sup>. Por otro lado, la expresión de lealtad de los vasallos hacia el faraón también se hace mediante la palabra “amor”, como muestran las palabras de Akizzi de Qatna: “Mi señor, así como amo al rey, mi señor, también al rey de Nuhašše, el rey de Nii, el rey de Zinzar, y el rey de Tinanab; todo estos reyes son vasallos de mi señor” (EA 53: 40-44).

Es preciso mencionar, sin embargo, que las expresiones efusivas de amor y devoción a menudo equivalen a poco más que a una apariencia diplomática, que apenas oculta sentimientos de desconfianza e incluso hostilidad o sospecha. Los Grandes Reyes se llegaban a ofender rápidamente, y a detener o castigar a los mensajero y emisarios de sus “hermanos” para expresar su disgusto (Bryce, 2003: 78-79). Huelga decir que estos monarcas no llegaron a encontrarse nunca cara a cara, que sepamos, siendo por tanto la correspondencia diplomática su único método de comunicación, aunque no por falta de invitación<sup>69</sup>. No tenemos constancia alguna de que se llegara a planear una gran cumbre del segundo milenio a.e.c. donde los Grandes Reyes pudieran compartir sus opiniones y apreciaciones por el devenir de la política internacional del momento.

#### VI.4 El contexto político de las cartas de Amarna

El panorama político en Oriente Próximo era en cierto modo cambiante y complejo. Los principales reinos se debatían entre continuar existiendo y marchitarse a través de alianzas y lealtades que cambiaban rápidamente, de esferas de influencia en fluctuación y sobre todo de un equilibrio de poder inestable (Bryce, 2003: 8). Los llamados Grandes

---

<sup>68</sup> También EA 20: 1-8; 21:1 ss; 23: 1 ss; 24:1-2; 27:1-3; 28: 1-4, en Moran (1992: 41-92). Más sobre el uso del concepto de “amor” en contextos diplomáticos en VII.1.3.

<sup>69</sup> EA 3: 27-29: “Ahora voy a organizar una fiesta de inauguración de mi casa. Ven tú mismo a comer y beber conmigo” en Moran (1992: 7). En esta carta, el monarca babilonio Kadashman-Enlil invita a Amenhotep III a un encuentro privado, bajo la apariencia de una fiesta de inauguración de su nuevo palacio. Ignoramos hasta qué punto esta invitación tiene validez pero su existencia prueba que había cierta intención de acercamiento entre el babilonio y el egipcio. Sí es poco probable que el faraón aceptara.

También en EA 28: 27-28: “¿Por qué no puede uno sencillamente ir en presencia del otro y escuchar los saludos del otro, y regocijarnos los dos mucho, mucho todos los días?” en Moran (1992: 91). Tušratta en cambio se lamenta de que no se produzca un encuentro entre reyes, lo cual evitaría malentendidos y retrasos en los viajes de ida y vuelta de los mensajeros.

Reyes de Asiria, Babilonia, Egipto, Hatti y Mitanni se veían unos a otros como iguales en una partida de *Risk* que no acababa nunca, mientras que Egipto contaba con sus vasallos de Siria-Palestina como peones dentro del juego diplomático.

El reino de Asiria contaba dentro de su territorio con importantes enclaves mercantes exitosos a lo largo de las rutas comerciales que unían su capital Assur con los pueblos y reinos de Anatolia oriental y central. Los comerciantes asirios intercambiaban estaño y textiles por oro y plata de Anatolia. Las más de 24.000 tablillas halladas hasta la fecha en Kültepe-Kaneš (Neša en hitita) son testimonios de la sofisticación y eficacia que aportaban los asirios a esta actividad en la región (Kulakogly, 2011: 1028; Lewy, 1926). La gran expansión asiria ocurre a mediados del segundo milenio a.e.c., tras conseguir romper el dominio de Mitanni sobre Mesopotamia. Aššur-Uballit I sucede al trono a Eriba-Adad I, involucrando en sus últimos años de reinado en la lucha dinástica entre Tušratta y su hermano Artatama II y después el hijo de este, Šuttarna III. Se inicia entonces un feroz encontronazo durante varias décadas entre Aššur-Uballit I y el rey hitita Šuppiluliuma por extender sus respectivas áreas de influencia (Bryce, 2003: 10).

En su trato con el rey de Babilonia, Aššur-Uballit I tendrá la habilidad de acordar un cese temporal de las hostilidades gracias al matrimonio concertado entre su hija con el monarca casita, Burna-Buriaš II. Futuras tensiones tras el fallecimiento de Burna-Buriaš II y el asesinato de su sucesor, Kara-Khardaš, harán que Aššur-Uballit I vuelva a tomar partido por un monarca extranjero e imponga a Kurigalzu II en el trono de Karduniaš (Bryce, 2003: 11). En cualquier caso, Asiria se posicionará en lo alto de la pirámide de las relaciones internacionales a finales de la segunda mitad del segundo milenio a.e.c., manteniendo esta posición y el control de sus dominios en el norte de la Mesopotamia. Ya en el siglo X a.e.c. llegarán a crear el imperio Neoasirio o Imperio Nuevo Asirio.

Por su parte, los gobernantes casitas gobernaban en Babilonia después de apagarse la línea de Hammurabi. Nuestro conocimiento de los monarcas de la dinastía casita es parcial, y a menudo solo contamos con los nombres (Bryce, 2003: 14; Liverani, 1995: 472). La lista de reyes casitas cuenta con personajes de los que no se tienen trazas en Babilonia, y que se sitúan en el país originario de este pueblo, en los montes Zagros. Desgraciadamente, el nombre del conquistador casita de Babilonia no forma parte de dicha lista.



Las fuentes extranjeras son las que más información proporcionan sobre esta casa. Así aprendemos de la mano del rey hitita Mursili II acerca del matrimonio de su padre Šuppiluliuma con una princesa babilónica, hija de Burna-Buriaš II. Y es la propia correspondencia de Amarna la que nos habla del hijo de Burna-Buriaš II, esta vez con una princesa asiria de nombre Muballit-Sherua, hija de Aššur-Uballit I (Liverani, 1995: 473). El monarca babilonio trató de mantener en la medida de lo posible una posición de neutralidad para con sus vecinos, asegurando lazos de sangre con las grandes monarquías del Próximo Oriente. Desaparecido Burna-Buriaš II, se desarrollará un episodio convulso de traiciones, asesinatos y confabulaciones en donde entra en juego la filiación de Kurigalzu II, hijo o nieto de Muballit-Sherua e impuesto en el trono de Karduniaš por el padre de esta (Liverani, 1995: 473).

Por su parte Šuppiluliuma I, rey de Hatti, es más conocido como el arquitecto del imperio hitita. El primer rey cuyos hechos son conocidos es Hattusili I, sucesor del legendario Labarna (Bryce, 2003: 26). Su expansión por la península de Anatolia fue tanto bélica como comercial. Šuppiluliuma I accede al trono tras el fallecimiento de su hermano Tudhaliya, el heredero designado, pero fueron sus dotes militares las que lo caracterizaron durante su reinado. Dirigió sendas campañas contra Arzawa y Mitanni, que continuaría su sucesor Mursili II (Bryce, 2003: 28-29). Šuppiluliuma I cambiaría su estrategia por una más diplomática, acercándose a Egipto y a sus vasallos, Amurru, Ugarit y Qadesh, a fin de socavar los apoyos de Mitanni en la región.

Finalmente el conflicto por la sucesión mitannia le proporcionaría un nuevo contrincante en el monarca asirio Aššur-Uballit I (Liverani, 1995: 401-404). Entronando a reyes filohittitas en los reinos anexionados se aseguraba su fidelidad, pero su muerte repentina dejó un estado debilitado por las continuas campañas. Su sucesor Mursili II tuvo que enfrentarse a una situación delicada y pronto los vasallos se rebelaron, dando pie a un futuro enfrentamiento con Egipto, que tendría lugar en la batalla de Qadesh, bajo el reinado de Muwatalli.

Durante los últimos siglos del tercer milenio, un amplio grupo poblacional conocido como los hurritas hicieron su primera aparición en Próximo Oriente. La tierra natal original de los hurritas sigue siendo incierta, si bien sabemos que se establecieron en varias regiones al norte y este de Mesopotamia (Bryce, 2003: 30). Un factor que favorecerá la unificación de los reinos hurritas en uno solo será la corriente teológica

indoiranian, que introduce el carro tirado por caballos, a mediados del siglo XVI a.e.c. (Liverani, 1995: 381). Esta influencia también se ve en la aparición de nombres indoiranios en las listas reales así como varios dioses indoiranios en el panteón de Mitanni (Bryce, 2003: 31).

Con su capital en Waššukkanni, Mitanni (Hanigalbat en las fuentes asirias) establece sus fronteras, en su época de mayor extensión, prácticamente desde las orillas del río Orontes hasta el Tigris, creando así importantes conflictos territoriales con Egipto, Hatti y Asiria. Sin embargo, las relaciones con Egipto cambian de signo a mediados del siglo XV a.e.c., mediante el intercambio de regalos y cartas y creando lazos de parentesco con los faraones. Una hija de Artatama I se casa con Tutmosis IV, una hija de Šuttarna II con Amenhotep III y una hija de Tušratta con Akenaton (Bryce, 2003: 33; Liverani, 1995: 383). Estas negociaciones permitirán, entre otros, que Egipto recupere el control de la región de Qadesh hasta Ugarit.

Debido a su posición tanto geográfica como diplomática, Tušratta sufrirá ataques a mano de Šuppiluliuma I de Hatti en un intento por extender el dominio hitita hacia Mitanni. A su muerte, tal vez a manos de miembros de su corte, sube al trono Artatama II con el consentimiento hitita (Liverani, 1995: 386). Le siguen en el trono Šuttarna III y Šattiwaza, quienes tendrán que lidiar con el ascenso asirio, antes su vasallo y ahora camino de convertirse en un protagonista de importancia en el juego político asiático. Mitanni quedará debilitada tras el conflicto dinástico, cediendo a finales del siglo para convertirse en vasallo de Asiria (Bryce, 2003: 35).

Sin embargo, los monarcas mencionados protagonizan poco más del 10% de las cartas de Amarna. Cabe destacar las más de 300 cartas de correspondencia con los vasallos de Siria y Palestina, que hablan mucho de cómo era la administración egipcia en ese sentido. Puesto que no eran más que tres o cuatro las provincias involucradas, es evidente que Egipto detentaba un poder casi total, rechazando cualquier vestigio de autonomía a los vasallos. La dependencia exterior de estas ciudades de Siria-Palestina fluctuará entre unos y otros estados mayores a lo largo del segundo milenio. Mitanni, Egipto y los hititas ejercerán alternativamente su dominio en la región desde finales del siglo XVII hasta aproximadamente 1200 a.e.c. (Liverani, 1995: 434). A raíz de la expulsión de los hicsos, los primeros faraones de la dinastía XVIII establecerán expediciones por toda la costa sirio-palestina, consolidando su control de la zona gracias

a victorias militares o bien mediante acuerdos oficiales. En ellas, los pequeños monarcas locales seguían reinando, vinculados al faraón por un juramento de fidelidad unidireccional y de vasallaje. Se establecía un tributo anual así como la prestación de asistencia a las tropas del rey egipcio en caso de solicitarlo.

## VI.5 La función diplomática de las cartas de Amarna

Habitualmente, la entrega de regalos era un recurso tradicional en la diplomacia de la época que tenían la utilidad de complementar las palabras amistosas de las cartas. En palabras de T. Bryce, el intercambio de regalos equivalía a una forma elitista de comercio entre las cortes reales (2003: 94). En cambio no se llamaba “mercancía” a lo intercambiado, pues se consideraba inapropiado que los Grandes Reyes se involucraran directamente en actividades comerciales. Bryce añade:

*“Solo había dos formas honorables para que un rey adquiriese bienes preciosos: recibéndolos como regalos o tributos, o mediante botín y saqueo. La primera era en realidad una manera de actividad comercial, pero bajo la apariencia de intercambio de regalos; de regalos dados y recibidos como muestras del amor mutuo y de la devoción y el respeto que los dos reyes se tenían el uno al otro”* (2003: 94).

Existen diversas opiniones acerca de la naturaleza de los intercambios de bienes preciosos entre Grandes Reyes, y su relación con las cuestiones diplomáticas. En el caso de Carlo Zaccagnini, entiende que había ciertas ocasiones en la vida de los reyes que les daban la oportunidad de intercambiar regalos; es decir, que no buscaban tales intercambio sino que aprovechaban eventos destacados como matrimonios, nacimientos o defunciones, así como otras celebraciones como la construcción de un palacio o la llegada de un embajador o mensajero extranjero (Zaccagnini, 1973: 20).

En efecto, durante la negociación de matrimonios, el intercambio de la dote y el *brideprice* permitían pactos donde abundaban regalos y contraregalos<sup>70</sup>. Sin embargo dichos envíos de bienes no siempre estaban asociados a ocasiones marcadas. El envío

---

<sup>70</sup> El matrimonio de Tadu-Heba, hija del rey mitannio Tušratta, se caracteriza por haber tenido largas y complejas negociaciones, en las que el padre de la futura novia enviará hasta 4 cartas (EA 19; 20; 21; 24) antes de formalizar el contrato matrimonial.

de correspondencia diplomática parece ser excusa suficiente, de tal modo que fuese el mantenimiento de las relaciones internacionales la ocasión que justificase la reciprocidad.

Las relaciones internacionales de la época de Amarna reproducían relaciones familiares, en tanto en cuanto los reyes se trataban de “hermanos” entre ellos y se profesaban “amor fraternal” (Zaccagnini, 2000: 144-145). El envío de regalos se consideraba la forma adecuada para que un Gran Rey expresara su amor y aprecio hacia su “hermano”, aunque no lo conociera en persona (Bryce, 2003: 89). La obligación de reciprocitar, por su parte, era la clave del intercambio. Dado el valor de los regalos enviados, estos no partían sin escolta y sin la seguridad de ser correctamente recibidos o de que no se extraviasen (Zaccagnini, 1973: 61). Las relaciones diplomáticas entre monarcas se caracterizan principalmente por un exceso de pompa y boato. Su llegada era la ocasión para reunir a los dignatarios del país, así como a los visitantes extranjeros, y deslumbrarlos con un auténtico despliegue de objetos preciosos, de gran lujo y manufactura. Y eso sin duda fue una de las razones por las que los remitentes adjuntaban listas detalladas de todos y cada uno de los regalos que se estaban recibiendo<sup>71</sup>.

Existía una gran variedad, casi ilimitada, de objetos fabricados en oro, el metal más codiciado: figurillas, recipientes de aceite y frascos de cosméticos, cuchillos y navajas, copas, collares, pulseras, anillos, así como carros de madera, barcos, camas y reposacabezas, sillas y tronos de cedro, recubiertos de oro. En un solo envío de regalos, remitidos por Akhenaton al rey de Babilonia, Burna-Buriaš II, el peso total de oro ascendió a unas 1,200 minas, aproximadamente 600 kilos (EA 14; Bryce, 2003: 89-90). A esto se deben sumar los objetos de plata, bronce, piedras preciosas, ébano y marfil, de no poco valor, y prendas y telas de lino de la mejor calidad.

Los obsequios al faraón del reino de Mitanni por la boda de la princesa Taduhepa a Amenhotep III se detallan de manera similar en dos inventarios<sup>72</sup> (EA 22; EA 25). Entre ellos destacan los elementos de lapislázuli, muy apreciado en Egipto pero

---

<sup>71</sup> EA 13, 14, 22 y 25 son las listas de regalos entre los Grandes Reyes.

<sup>72</sup> Se discute la posibilidad de que la primera sea la lista de regalos que se destinan al faraón y la segunda sea la lista de la dote de la princesa. Ver Kitchen (1979). Este aspecto se discutirá más adelante (ver VII.1.3).

solo disponible a partir de fuentes extranjeras. Junto a ello, Tušratta envía un gran número de esclavos, 270 mujeres y 30 hombres, a Amenhotep III. Otros regalos podían destinarse a otros miembros de la familia de los Grandes Reyes. Por ejemplo, Tušratta detalla los regalos que envía a su hermana Kelu-Heba, esposa de Amenhotep III<sup>73</sup> (EA 17). Asimismo, Kadašman-Enlil I, rey de Babilonia, envía regalos tanto al faraón como a su esposa<sup>74</sup>.

Los intercambios de regalos cumplían una función económica de transferencia de bienes y servicios de valor entre cortes. Egipto recibía plata, cobre y el muy codiciado lapislázuli, mientras que era el principal exportador de oro y productos de origen africano, como el ébano, el marfil y el alabastro (Zaccagnini, 1973: 11; 2000: 145-146). Egipto detentaba, por tanto, cierta preeminencia sobre sus análogos gracias al monopolio que ejercía sobre dichos productos. El control de las rutas de transporte provenientes del Alto Nilo pasaba forzosamente por manos de los faraones, que se encontraban en condiciones de imponerse en las relaciones diplomáticas y políticas con los reyes asiáticos. El ejemplo más claro de esta posición es la situación de disparidad dada al no haber matrimonios de estos Grandes Reyes con princesas egipcias (ver VI.6).

El monarca asirio, Aššur-Uballit I, envía dos cartas al faraón egipcio con una demanda muy concreta: oro<sup>75</sup>. La petición de oro por parte de los remitentes de las cartas de Amarna es una constante en casi todos los casos con que nos encontremos<sup>76</sup>.

Para justificar sus ruegos constantes de oro egipcio, los Grandes Reyes ofrecen a menudo pretextos bastante específicos, como la construcción de un templo, o la decoración de un palacio. De esta manera evitaban cualquier impresión de codicia por el

---

<sup>73</sup> EA 17: 41-45: “Y como regalo para Kelu-Heba, mi hermana, yo le envío 1 juego de alfileres de oro, 1 juego de pendientes de oro, 1 anillo- *mašhu* de oro, y un frasco de perfume que está lleno de aceite dulce”, en Moran (1992: 42).

<sup>74</sup> EA 2: r6-9: “120 *shekels* [...] que] yo te envío como regalo. 60 *shekels* de lapislázuli [que] yo envío como regalo a mi hermana, [...] tu esposa”, en Moran (1992: 6).

<sup>75</sup> EA 16: 14-18: “¿Es este el regalo de un Gran Rey? El oro en tu país es como la tierra; uno sencillamente la recoge. ¿Por qué eres tan tacaño con él? Yo estoy comprometido en la construcción de un nuevo palacio. Envíame tanto oro como sea necesario para su decoración” en Moran (1992: 39).

<sup>76</sup> No solo es oro lo que reclaman los Grandes Reyes, pero sí es la petición más frecuente. En una ocasión, el rey de Alashiya envía a Akhenaton una lista de solicitudes de regalos que incluían grandes cantidades de la plata más fina, un buey, dos recipientes de aceite dulce y un experto en el augurio de los buitres (EA 35:19-23). Para un comentario ampliado sobre esta petición sorprendente, ver Moran (1992: 109).

este metal precioso. Tušratta de Mitanni escribe lo siguiente: “Por la presente le pido oro a mi hermano, y el oro que pido de mi hermano tiene un doble propósito: uno, para el mausoleo, y el otro, para el precio de la novia” (EA 19: 56-58). En tono similar son las palabras de Aššur-Uballit de Asiria<sup>77</sup>. Los Grandes Reyes debían mostrar una imagen de moderación. Por ello era preciso que no dieran la impresión de regirse únicamente por el deseo de acumular materiales preciosos en beneficio propio (Bryce, 2003: 95). El faraón toma la delantera a sus homólogos al ser el único proveedor de oro de la región.

Para contrarrestar esta situación de inferioridad en que se encuentran los monarcas orientales, Burna-Buriaš II sugiere que Akhenaton haga lo mismo y solicite del babilonio todo lo que desea recibir<sup>78</sup>. El monarca casita da a entender con estas palabras que está dispuesto a satisfacer los deseos del faraón, del mismo modo que espera que este le corresponda. De este modo, está dando un valor ceremonial que supera el valor de cambio de los propios objetos intercambiados. Entiende que los regalos dados por un rey solo pueden ser comparados a los regalos dados por otro rey.

Existe otro aspecto del intercambio de regalos cuya repercusión no debe ser subestimada. En ocasiones, los receptores se llegan a quejar de si creían que los regalos eran inferiores a los que ellos mismos habían enviado. El rey asirio increpa a Akhenaton de la siguiente manera: “¿Es este el regalo de un Gran Rey? El oro en tu país es como la tierra; uno sencillamente la recoge. ¿Por qué eres tan tacaño con él?” (EA 16: 14-16). La expresión de comparar el oro a la tierra se vuelve casi un estándar repetido varias veces en las cartas asirias y sobre todo las mitannias<sup>79</sup> (Westbrook, 2000: 379).

No obstante, no se trataba únicamente de una cuestión de celos o de avaricia, como ya hemos mencionado. Los Grandes Reyes consideraban que su estatus, tanto internacionalmente como entre sus propios sujetos, estaba ligado a sus actos y a los actos de sus iguales. Enviar un regalo de poco valor o inferior a uno recibido era un acto

---

<sup>77</sup> EA 16: 16-18: “Yo estoy comprometido en la construcción de un nuevo palacio. Envíame tanto oro como sea necesario para su decoración”, en Moran (1992: 39).

<sup>78</sup> EA 7: 61-62: “Además, lo que quiera mi hermano, que mi hermano me lo escriba para que pueda ser tomado de la casa”, en Moran (1992: 14).

<sup>79</sup> EA 19: 61; 26: 42; 27: 106; 29: 146, 164, en Moran (1992).

de humillación, que probablemente disminuiría el estatus del receptor a ojos de otros Grandes Reyes (Bryce, 2003: 96; Zaccagnini, 2000: 151).

Los Grandes Reyes coinciden en considerar su estatus dentro de la dinámica internacional como una pieza fundamental de su mandato. En cambio, sí discrepan ligeramente en la manera de adquirirlo. Mitanni deseaba utilizar el oro egipcio como medio para adquirir, o mantener, su estatus en la comunidad internacional<sup>80</sup>. Asiria, por su parte, revertía este razonamiento, usando su estatus para obtener más oro egipcio<sup>81</sup> (Westbrook, 2000: 378). El interés por el oro egipcio de los reyes asiáticos es, a menudo, un hecho que los pone en una peor situación negociadora con el monarca egipcio. Este detentaba el monopolio de tal material, siendo esta su baza dentro del sistema diplomático internacional.

El punto de partida, en cuanto al estudio de las cartas de Amarna, es por tanto un sistema político internacional en el cual las relaciones personales con los reyes extranjeros tenían un papel fundamental. Las relaciones diplomáticas entre reyes que se consideraban iguales se consolidaban a través de la palabra escrita y de gestos materiales concretos, es decir, el intercambio de regalos. Los regalos tenían como propósito agregar valor a las palabras emitidas. Esto daba lugar a un terreno de juego en el cual los intercambios entre cortes debían ser satisfactorios para ambas partes. Se esperaba que los regalos recibidos fueran equivalentes a aquellos enviados. La reciprocidad como base del sistema diplomático era una de las claves que lo caracteriza (Zaccagnini, 1973: 105).

El sistema de intercambio de regalos se basaba en una serie de equivalencias calculadas entre lo que se había dado y lo que se recibía, lo cual suponía la principal razón para detallar con precisión los presentes (Bryce, 2003: 94). La correlación entre regalo y carta significaba que el regalo era una extensión de la segunda, de tal modo que si el regalo no resultaba satisfactorio, el mensaje de la carta perdía fuerza. En este sentido debemos entender, como hipótesis de partida de nuestro estudio, que los regalos debían ser un reflejo de la situación diplomática entre ambos países. Si la situación

---

<sup>80</sup> EA 20: 71-73: “Que mi hermano me envíe mucho oro que no ha sido trabajado, y que mi hermano me trate aún mejor que a mi padre”, en Moran (1992: 48)

<sup>81</sup> EA 16: 26-29: “Ahora soy el igual al rey de Hanigalbat, pero tú me envías [...] de oro, y no es suficiente”, en Moran (1992: 39)

empeoraba, por consiguiente, los regalos debían disminuir (en cantidad o en calidad). Por el contrario, con una mejora de las relaciones es de suponer que los regalos se multiplicarían (en cantidad o en calidad). Las cantidades de regalos mencionadas en las cartas serán tomadas de manera literal, teniendo en cuenta en todo momento las posibles incongruencias y lagunas en la documentación debidas al paso del tiempo, a la pérdida o al desgaste inoportuno de aquellos fragmentos que más habrían llamado nuestra atención.

## **VI.6 Los matrimonios interdinásticos de las cartas de Amarna**

Los matrimonios interdinásticos entre los grandes reinos de la Edad de Bronce Tardía fueron un elemento importante a la hora de crear o de reforzar las alianzas políticas y militares. Las hijas reales eran, por tanto, recursos diplomáticos muy valiosos. Muchas princesas resultaron ser meras herramientas diplomáticas, enviadas a una corte real o a otra, en función de las necesidades y alianzas formadas por su padre. Es comprensible la situación de desamparo en que se encontraban estas mujeres una vez llegaban al país donde iban a pasar el resto de sus vidas, sin saber ni una palabra de su idioma y muy poco de sus costumbres.

La elección de la futura novia corría a cargo del padre, aunque no se puede confirmar que los emisarios del novio tuviesen derecho a examinar o supervisar de algún modo dicha elección. Del mismo modo tampoco conocemos con certeza los rasgos buscados en una futura reina egipcia, idónea a ojos del faraón (Bryce, 2003: 100). Al contrario, cuando un enviado del rey egipcio habla de las futuras esposas de este, es a menudo en términos positivos y de aceptación. Es el caso de Mane, el mensajero de preferencia de Amenhotep III, del cual Tušratta dice lo siguiente: “Aquella que mi hermano pidió que se mostrara a Mane, y él la vio. Cuando él la vio, la elogió mucho” (EA 19: 21-22).

Es significativo remarcar desde el principio que el tráfico de novias en lo que respecta a Egipto fue siempre en un solo sentido. Durante la dinastía XVIII, los faraones siempre se mostraron dispuestos a recibir princesas extranjeras dentro de su propia



familia, pero nunca llegaron a aceptar el matrimonio de sus hijas con sus “hermanos reales”. Una razón podría ser la preocupación sobre la muerte de una princesa egipcia en el extranjero, y por tanto la privación de los rituales de enterramiento que le garantizarían la inmortalidad<sup>82</sup>. Bryce, sin embargo, apunta a un aspecto muy determinado de la actitud faraónica frente a sus homólogos en el juego matrimonial. Explica que se trataría de la arrogancia faraónica por mantener la hegemonía en el Próximo Oriente antiguo. La importancia de una imagen auto-asumida del faraón como el miembro principal, el *primus inter pares* del club de los Grandes Reyes, que le impedía rebajarse al nivel de los demás reyes (Bryce, 2003: 101). Los reyes egipcios siempre estuvieron dispuestos a recibir novias extranjeras que desposar e incluir en su harén. Sin embargo nunca aprobaron la exportación de princesas egipcias a las casas reales de sus homólogos orientales. Era una tradición establecida “desde tiempos inmemoriales” (EA 4: 4-6).

La concepción egipcia de las relaciones entre Grandes Reyes era tal que si un gobernante extranjero enviaba a una de sus hijas como esposa del faraón, sin esperar nada a cambio, estaría reconociendo de manera implícita la superioridad del egipcio. Por lo general esta situación se cumple la mayoría de las veces. El caso babilonio, sin embargo, presenta ciertas peculiaridades que se han atribuido sobre todo a la personalidad extrovertida y campechana de Kadašman-Enlil I. En una de las cartas más curiosas del corpus de Amarna, el rey casita propone al faraón un intercambio, en el que cada uno enviaría al otro a una de sus hijas. Esto se produce tras una negativa anterior de parte de Amenhotep III, que cierra con un rotundo “Desde tiempos inmemoriales ninguna hija del rey de Egipto ha sido dada a nadie” (EA 4: 4-6). La respuesta del babilonio es sencilla: “¿Por qué no? Tu eres un rey; haces lo que te plazca. ¿Si dieras una hija, quién diría algo?” (EA 4: 7-10).

Lo que Kadašman-Enlil I hace es urdir un engaño del que solo ambos monarcas sepan la verdad. El rey babilonio no presta atención a las palabras del egipcio y no da muestras de entender las razones dadas por el segundo. En este intercambio está en juego la percepción que tiene la gente de su rey (Bryce, 2003:102; Westbrook, 2000:

---

<sup>82</sup> El cuento de Sinuhe ofrece un ejemplo claro de este sentir compartido por los egipcios. Tras haber alcanzado la gloria y la riqueza en el extranjero, el protagonista se lamenta de haber huido de su país, con las siguientes palabras: “¿Qué hay más importante para mí que ser enterrado en Egipto, el país en el que nací?” (Sinuhe 159-160).

381-382). Amenhotep III sabe lo que su pueblo espera de él, y esto es conseguir que los reyes extranjeros se dobleguen ante sus deseos. En cambio Kadašman-Enlil I prefiere dar una imagen de paridad con el faraón, en tanto en cuanto ambos tengan la capacidad de enviar y recibir de su homólogo una princesa de sangre real que desposar. El propósito de la carta es, en opinión de Raymond Westbrook (2000: 382), sencillamente negociar un más alto precio para la novia que ha de enviar al rey del país del Nilo.

Otra problemática relacionada con los matrimonios interdinásticos, puesta en valor por las cartas de Amarna, se asocia a la distancia existente entre cortes, así como a las deficiencias en salud y en sanidad notorios hace más de 3.000 años, y los lapsos temporales que ocurrían en la comunicación. De nuevo es Kadašman-Enlil I el primero en quejarse de la supuesta desaparición de su hermana, casada con Amenhotep III. En cierta ocasión el rey babilonio informa a su acólito de que “nadie ha visto” a su hermana desde hace algún tiempo, y también de su sospecha de que a sus mensajeros se les dio el cambiazo.

El suceso se relata de la siguiente manera en una de las escasas cartas remitida por el rey egipcio:

*“Acabo de escuchar aquello que me escribiste, diciendo, “Aquí estás pidiendo a mi hija en matrimonio, pero mi hermana a quien mi padre te dio ya estaba ahí contigo, y nadie la ha visto para saber si ahora ella está viva o si está muerta”. Estas son tus palabras que me enviaste en tu tablilla. Sin embargo, ¿acaso enviaste aquí un dignatario tuyo que conoce a tu hermana, que pueda hablar con ella e identificarla?” (EA 1:10-17).*

Ofendido por tal afrenta, el faraón sugiere al babilonio que tal vez no haya enviado a las personas adecuadas a su corte, y que debería confiar en alguien que conociese a la princesa babilonia antes de su partida a Egipto. Y continúa:

*“Y en cuanto a lo que me escribes, ‘Te dirigiste a mis mensajeros mientras tus esposas estaban de pie reunidas en tu presencia, diciendo, “Aquí está vuestra señora que está delante de vosotros”. Pero mis mensajeros no la conocían, si acaso mi hermana estaba a tu lado [...]’. ¿Por qué no envías a un dignatario tuyo que pueda decir la verdad, el bienestar de tu hermana que está aquí, y entonces podrás creer al que entró en sus habitaciones y su relación con el rey?” (EA 1:26-36).*

Desgraciadamente, este texto es insuficiente para poder esclarecer el misterio de la princesa desaparecida. Tampoco tenemos la respuesta de Kadašman-Enlil I, pero lo cierto es que las negociaciones matrimoniales siguieron su curso sin mayores imprevistos, de modo que podemos suponer que, o bien el asunto se olvidó por completo, o se resolvió de manera apropiada para ambas partes.

Sí nos es posible, en cambio, imaginar hasta cierto punto la realidad que vivían las princesas una vez llegaban a Egipto, viaje que realizaban acompañadas de su propio séquito de sirvientes y sirvientas. En el transcurso de las discusiones sobre el matrimonio de su hija, una de las preocupaciones del rey babilonio Burna-Buriaš II es que la comitiva que la conduzca a su nuevo hogar sea adecuada para una princesa. El rey egipcio aporta 5 carros a dicha comitiva, lo cual el babilonio considera insuficiente<sup>83</sup>. Es de suponer que la princesa viajaría acompañada de numerosos sirvientes, que hablaran su idioma y conocieran sus costumbres.

La institución del harem egipcio, a la que estas princesas extranjeras pasaban a formar parte a su llegada, era resultado de la poliginia practicada por los faraones. En la dinastía XVIII, antes del reinado de Tutmosis III, no se documenta ningún caso de la presencia de princesas asiáticas entre las esposas del rey. El harem egipcio del Reino Nuevo es por tanto un producto del expansionismo de la dinastía XVIII (Pintore, 1978: 13). Sí existía, en cambio, la idea de matrimonio interdinástico como herramienta para la consolidación de un reinado o la unificación de dos tierras, como probablemente ocurrió con la dinastía tinita<sup>84</sup> (Pintore, 1978: 13). Las funciones de las princesas reales egipcias, en las cuales las princesas extranjeras debían participar como parte de sus nuevas funciones, incluían la participación en ceremonias de tipo religioso, en banquetes y recepciones de huéspedes destacados, extranjeros y egipcios por igual, así

---

<sup>83</sup> EA 11: 21-28: “Mis vecinos reyes dirían, ‘Ellos han transportado la hija del gran rey de Egipto en 5 carros’. Cuando mi padre permitió que su hija que fuera llevada a tu padre [...] 3000 soldados con él [...]”, así como EA 11: r13-14: “En cuanto a Haya, tu magnate (empoderado?), a quien enviaste a mí, los carros y los soldados con él eran muy pocos. Envía aquí muchos carros y soldados para que Haya sea el que lleve a la princesa a ti” en Moran (1992: 21-22).

<sup>84</sup> Otros ejemplos de matrimonios de conveniencia con fin político son el de Pepi I con dos hijas del nomarca de Abydos, o el caso de Shemay, nomarca de Coptos, casado con la “hija del faraón Nebyet”, es decir Neferkauhor, faraón de la dinastía VIII (Pintore, 1978: 13).

como en procesiones en las que participaban los monarcas y esposas del faraón como parte del cortejo<sup>85</sup> (Green, 1988: 407-409).

Las cartas de Amarna conforman un conjunto documental imprescindible para comprender la naturaleza de las relaciones diplomáticas entre diversos reyes del Bronce Final. Sin embargo, no siempre son documentos fiables o completos. En la mayoría de los casos contamos con las cartas que envían los reyes extranjeros mientras que están ausentes las respuestas de los faraones a las mismas. La negociación, por tanto, nos aparece de manera unilateral.

---

<sup>85</sup> Aunque en todos los casos descritos por Green es siempre mediante la representación de un amplio grupo de mujeres a las que se identifica con diversos títulos (*s't nsw* o *hmt ntr* en especial), nunca de manera individual. Existe un cierto desconocimiento acerca de si es posible identificar a estas mujeres únicamente como las hijas del rey o como un grupo más variopinto de mujeres de la corte real, o del harén, en cuyo caso sí que se podría incluir a las princesas extranjeras.

## VII. Las cartas de Amarna: análisis de fuentes

Nos disponemos ahora, a partir de todo lo anotado anteriormente, a analizar de manera pormenorizada las cartas de los Grandes Reyes, en concreto los pasajes en los cuales se habla de intercambios de regalos con función diplomática entre las cortes de los Grandes Reyes del Mediterráneo Oriental en el Bronce Final.

Tal y como expone Robert G. Morkot (2007: 170-171), las discusiones recientes sobre las cartas de Amarna, particularmente en relación con los intercambios de regalos, se han centrado en resaltar la complejidad tanto económica como social de los mismos. Los niveles de reciprocidad en cada relación se miden por pasadas relaciones así como por la frecuencia, cantidad y calidad de los regalos intercambiados. Esta importante red de contactos, que se estableció en el Próximo Oriente entre los siglos XIV y XIII a.e.c., no suponía una novedad frente a los siglos anteriores sino más bien la continuación y sobre todo la intensificación de los contactos comerciales y geopolíticos (Gestoso Singer, 2001: 79). Sin embargo, las cartas de Amarna no nos aportan datos acerca de los contactos comerciales y diplomáticos entre Egipto y el Egeo, a pesar de que las fuentes de la época, textuales, artísticas y arqueológicas, demuestran con creces que estos intercambios tuvieron su auge en el periodo que nos atañe, así como en las dinastías siguientes (Gestoso Singer, 2001: 82-100).

La extensión geográfica que cubren las cartas de Amarna es tal que no deja dudas acerca del rol central que jugaba Egipto en el periodo amarniense dentro del panorama político, económico y social entre las grandes potencias. En nuestro caso nos centraremos en estudiar cada caso de manera individualizada, atendiendo a las diferencias contextuales que diferenciaban las relaciones internacionales entre Egipto y cada uno de sus socios principales: Babilonia, Asiria, Mitanni, Hatti, así como Arzawa y Alashiya. Debemos contar con la variable de que no conservamos el archivo completo,

tanto por parte de las cartas agrupadas en su contexto primario, es decir del lugar del que se originaron, al igual que las cartas egipcias que, por razones desconocidas, no fueron copiadas y añadidas al corpus, como en razón del archivo en su conjunto. Es posible suponer que algunas cartas podrían haber sido recibidas por Akhenaton en su palacio de Malkata u otros palacios reales, y no fueran trasladadas *a posteriori* al archivo central de el-Amarna (Cline & Cline, 2015: 18; Rainey, 2015: 5). En cualquier caso, trabajaremos de tal manera que estas lagunas textuales se vean reflejadas en los resultados.

Así mismo, y debido a la singularidad observada en muchos de los sujetos, estudiaremos aquellas variables que nos sean posibles comparar, en tanto en cuanto no todos los casos son iguales y no todos los países disponían de los mismos recursos. Más adelante nos centraremos en los llamados “intercambios de mujeres”, es decir, aquellas instancias concretas en las que se produce una negociación matrimonial estrechamente ligada a los intercambios de regalos diplomáticos.

## VII.1 Intercambio de regalos

### VII.1.1 Babilonia

El corpus babilonio de las cartas de Amarna cuenta con catorce cartas numeradas desde la EA 1 hasta la EA 14. De ellas, tres provienen de Egipto mientras que las once restantes fueron remitidas desde la corte babilonia. Podemos diferenciar entre tres periodos distintos según los monarcas participantes en la relación epistolar. En primer lugar, las cartas EA 1 a EA 5 fueron intercambiadas por Kadašman-Enlil I y Amenhotep III. Tras la muerte de su padre, Burna-Buriaš II enviará la carta EA 6 a su acólito egipcio. Finalmente serán Burna-Buriaš II y Akhenaton quienes continúen con la comunicación diplomática en las cartas EA 7 a EA 14. De todas ellas EA 1, EA 5 y EA 14 fueron enviadas desde Egipto (Moran, 1992: 1-37). Es posible, por lo tanto, establecer una línea cronológica de los contactos entre ambos países, determinando hasta cierto punto las cartas que son correlativas.

La comunicación se inicia probablemente en cartas que no han sobrevivido, pues ya desde EA 1 se hace referencia a una comunicación anterior<sup>86</sup>. Se hace alusión a una hermana del rey de Karduniaš, esposa de Amenhotep III, probablemente enviada por su padre Kurigalzu, cuya situación en la corte egipcia se desconoce. El monarca babilonio habría acusado al egipcio de encubrir la muerte o desaparición de su hermana de alguna manera y de haber escondido este hecho a los emisarios babilonios<sup>87</sup>. El egipcio cuestiona la fiabilidad de los mensajeros del babilonio y no hace envío de regalo alguno, dando muestras claras de enojo. Kadašman-Enlil I escribe en EA 2 a Amenhotep III con una propuesta audaz. Le sugiere que a cambio de la hija que el egipcio le ha pedido, este le envíe a su vez a una hija suya<sup>88</sup>. La carta EA 4 refleja la reacción de Kadašman-Enlil I ante la negativa que ha recibido del egipcio, de la cual no se tiene constancia escrita. En efecto, este se opone a enviar una hija suya a cualquier rey extranjero de manera categórica<sup>89</sup>.

En EA 3 se menciona los regalos que el monarca babilonio ha enviado “cada año” (EA 3: 22), a la vez que continúa la negociación matrimonial. En EA 5 la negociación aparenta haberse concluido satisfactoriamente y un amplio cargamento de oro y objetos de valor es enviado desde Egipto al monarca babilonio en calidad de *brideprice*<sup>90</sup>.

La carta EA 6 es la primera de Burna-Buriaš II como monarca, al igual que EA 7 lo es para Amenhotep IV. En esta última de nuevo aparecen problemas en la relación entre ambos, debido en parte a la demora del egipcio en dejar partir a los mensajeros del

---

<sup>86</sup> EA 1: 10-15: “Acabo de escuchar que me escribiste, diciendo, ‘Aquí estás pidiendo a mi hija en matrimonio, pero mi hermana a quien mi padre te dio ya estaba ahí contigo, y nadie la ha visto para saber si ahora ella está viva o si está muerta’. Estas son tus palabras que me enviaste en tu tablilla”.

<sup>87</sup> EA 1: 36-42: “Y en cuanto a lo que me escribes, ‘Tal vez la que vieron mis mensajeros fue la hija de algún hombre pobre, o de algún kaskiano, o la hija de alguien de Hanigalbat, o tal vez alguien de Ugarit. ¿Quién puede creerles? La que estaba a tu lado ... no abrió la boca. No se les puede creer en absoluto’. Estas fueron tus palabras. Pero si tu hermana estuviera muerta, ¿qué razón habría para ocultar su muerte y presentar a otra?”.

<sup>88</sup> EA 2: 12-13: “Tus hijas están disponibles. ¿Por qué no me has dado una?”.

<sup>89</sup> EA 4: 4-6: “Desde tiempos inmemoriales ninguna hija del rey de Egipto ha sido dada a nadie”.

<sup>90</sup> EA 5: 13-16: “He oído que has construido nuevas estancias. Te envío algunos muebles para tu casa. De hecho, prepararé todo lo posible antes de la llegada de tu mensajero que trae a tu hija”.

babilonio<sup>91</sup>, y por ende el enfriamiento de las comunicaciones diplomáticas. Otra causa del enfado del rey de Karduniaš es la pérdida de mercancía y de riquezas en diversos atracos a las caravanas oficiales de los emisarios reales<sup>92</sup>. La correspondencia se mantiene igual de fría y con pocos desarrollos hasta EA 11, donde se vuelve a plantear un matrimonio interdinástico<sup>93</sup>. Burna-Buriaš II hará hincapié en el envío de oro como parte esencial de las negociaciones, tal y como se lleva haciendo desde tiempos de Kurigalzu I, su antepasado<sup>94</sup>. La carta EA 12 procede de una princesa babilonia pero se desconoce la identidad del destinatario. Finalmente las cartas EA 13 y EA 14 son las listas de regalos que componen la dote (*terḫatu*) de la novia (EA 13) así como el *brideprice* (EA 14).

Uno de los temas recurrentes de las cartas del corpus babilonio es el establecimiento de las “reglas del juego” de la diplomacia entre ambos países, así como en relación con sus respectivos vecinos<sup>95</sup>. Kadašman-Enlil I y posteriormente Burna-Buriaš II son capaces de dirigir la negociación con el objetivo de ganar la superioridad moral sobre el faraón (Westbrook, 2000: 378, Cohen, 1996: 20-25). En palabras de Raymond Cohen, en las cartas de Amarna se pueden detectar dos niveles de negociación: en primer lugar, un subjuego<sup>96</sup> político y diplomático que apunta a los problemas más habituales, como debates sobre protocolo, acuerdos pasados y nuevos

---

<sup>91</sup> EA 7: 49-50: “Ahora, antes de escoltarlo de vuelta, has detenido a mi mensajero durante dos años”.

<sup>92</sup> EA 7: 73-74: “Además, dos veces una caravana de Salmu, mi mensajero el cual te envié, ha sido robada”. Esta situación se repite de nuevo en EA 8: 8-21.

<sup>93</sup> EA 11: 16-17: “Cuando presenté a mi hija a Haamašši, tu mensajero, y a Mihuni, el intérprete, ellos vertieron aceite sobre la cabeza de mi hija”.

<sup>94</sup> EA 11: r19-23: “Después de que tu padre enviara aquí a Kurigalzu mucho oro, nada era más lujoso que el regalo a Kurigalzu, y entonces en el palacio de mi ancestro ¿qué faltaba? Para que los reyes vecinos pudieran escucharlo decir, ‘El oro es mucho. Entre los reyes hay hermandad, amistad, paz y buenas relaciones’, él era rico en piedras (preciosas), rico en plata, rico en oro”.

<sup>95</sup> El monarca babilonio es reactivo a que Egipto y Asiria se traten de tú a tú y exige que el faraón no reciba a la delegación enviada por Aššur-Uballit I (EA 9: 19-38), a quien consideraba su vasallo (Westbrook, 2000: 378).

<sup>96</sup> En la teoría de juegos, todo juego puede dividirse en subjuegos que contienen un subconjunto de todas las opciones disponibles para los jugadores. En cambio, un análisis mediante metajuego es una manera de analizar un problema externo a través de un juego estratégico, de tal manera que se puedan hallar las posibles soluciones al problema. En otras palabras, un subjuego se desarrolla dentro de las reglas del juego en cuestión, mientras que un metajuego se desarrolla fuera de las mismas, o bien modificándolas para beneficio propio, o bien transgrediéndolas. Para más información sobre la teoría de juegos y sus aplicaciones, se puede consultar M. Davis, *Introducción a la teoría de juegos* (1998).



acuerdos estratégicos, o sencillamente el intercambio de regalos y pactos comerciales; en segundo lugar, un metajuego que apuesta por modificar el contexto actual, social y afectivo, así como las obligaciones de cada cual dentro del subjuego en el que se relacionan los monarcas (Cohen, 1996: 20-21). Las conversaciones egipcio-babilonias ejemplifican este metajuego, que no difiere demasiado de una simple rivalidad entre hermanos por ver quién puede más. De la audaz propuesta de Kadašman-Enlil I a Amenhotep III, y de los continuos enfados del faraón por la actitud de su homólogo, se puede sospechar que ambos están utilizando las debilidades de su contrincante a su favor.

Por otro lado, la negociación sobre intercambios de regalos deja reflejadas en las cartas babilonias una serie de afirmaciones interesantes desde el punto de vista maussiano. En EA 3 Kadašman-Enlil I reprocha al rey del país del Nilo que no le haya enviado un regalo con motivo de la celebración de un festival, y termina con las siguientes palabras: “mi regalo no equivale a lo que te he dado *cada año*” (EA 3: 22, mis cursivas). La intención es claramente denunciar un desequilibrio en la reciprocidad que el babilonio le ha mostrado al egipcio en pasadas ocasiones, y reclamar que este cumpla con su deber. Los regalos debían tener una periodicidad anual, o por lo menos realizarse regularmente. Las celebraciones especiales, como por ejemplo festivales religiosos, nacimientos de herederos o la construcción de un nuevo palacio, eran a menudo consideradas buenas ocasiones para un regalo diplomático (Zaccagnini, 1973: 20)<sup>97</sup>.

En cuanto a la calidad esperada de los regalos y las expectativas de los receptores, es conveniente hacer mención al calificativo que utiliza Burna-Buriaš II en EA 7. Puesto que se trata de la primera carta de este monarca con que contamos en el corpus amarniense, no nos es posible saber si se trata del comienzo real de las relaciones entre este y Amenhotep IV. Sí sabemos, en cambio, que al menos un mensajero egipcio habría llegado con anterioridad a Babilonia<sup>98</sup>. Burna-Buriaš II

---

<sup>97</sup> Zaccagnini explora también las distintas ocasiones de reciprocidad, como el acceso al trono, los tratados de alianza, la victoria frente al enemigo, distintas festividades religiosas o la llegada de los mensajeros, entre las cuales el matrimonio se sitúa como una de las ocasiones más destacadas (1973: 32-58).

<sup>98</sup> EA 7: 8-10: “Desde el momento en que el mensajero de mi hermano llegó aquí, no he estado bien, por lo que en ninguna ocasión su mensajero ha comido alimentos y bebidas alcohólicas en mi compañía”.

continúa su carta refiriéndose a las buenas relaciones heredadas de sus antepasados, y a los regalos que envía con la frase “no te envío muchos regalos hermosos sino que te envío 4 minas de lapislázuli como *regalo rutinario*” (EA 7: 55-56, mis cursivas). La expresión “regalo rutinario” (*šulmānu ša gāti*) marca una diferencia de significado con otras menciones de *šulmānu* en el mismo párrafo. Así pues, podemos entender que el regalo diplomático se consideraba como algo necesario y obligatorio, algo normalizado dentro de las relaciones bilaterales.

En la Tabla 1 se presentan los datos recogidos de las cartas EA 1 a EA 5, pertenecientes a la correspondencia egipcio-babilonia. En concreto se presentan los datos que se han podido recabar relativos a los regalos, su cantidad y su naturaleza. La dificultad para interpretar correctamente el corpus babilonio de las cartas de Amarna radica en su estado de conservación y la destrucción parcial de los fragmentos en los que se enumeran los regalos enviados con cada una de ellas. En EA 2, por ejemplo, sabemos que se envían veinte unidades de un objeto hecho de madera, pero no sabemos qué objeto es<sup>99</sup>. Sin embargo, si pudiéramos afirmar que los regalos siempre siguen patrones similares, sería posible suponer que, junto a los caballos, lo lógico sería enviar una remesa de carros de madera, tal y como ocurre en otras ocasiones<sup>100</sup>. Sin esta certidumbre solo sabemos que en la carta EA 2 se hace mención a un número desconocido de caballos y veinte unidades de un objeto de madera, además de oro, sesenta *shekels* de lapislázuli y otros ciento veinte *shekels* de otro elemento desconocido<sup>101</sup>. Lo mismo ocurre en EA 5<sup>102</sup> y EA 6<sup>103</sup>, a causa del deterioro de las tablillas.

<sup>99</sup> EA 2: r1-5: “[...] buenos caballos [...] 20 de madera [...]”.

<sup>100</sup> EA 3: 32-34; 9: 38-40 en las cartas de Babilonia, pero también en las cartas de Asiria en EA 15: 12-15; 16: 9-12, y de Mitanni en EA 17: 36-40; 19: 80-85.

<sup>101</sup> EA 2: r1-9: “[...] buenos caballos [...] 20 de madera [...] de oro, 120 *shekels* [...] que] yo te envío como regalo. 60 *shekels* de lapislázuli [que] yo envío como regalo a mi hermana, [...] tu esposa”.

<sup>102</sup> EA 5: 29-33: “10 reposapiés de ébano; [...] de ébano, recubierto de oro; [...] reposapiés de marfil, recubiertos de oro; [...] de oro. [Total 10...] minas, 10 y 7 *shekels*, de oro”. Este párrafo está bastante deteriorado, y causa problemas en la lectura. Sin embargo, el resto de la enumeración de regalos se lee sin problemas: EA 5: 18-28: “un regalo para la nueva casa: 1 cama de ébano, recubierta de marfil y oro; 3 camas de ébano, recubiertas de oro; 1 *uruššu* de ébano, cubierto con oro; 1 silla grande de ébano, recubierta de oro; 5 sillas de ébano, cubiertas con oro; 4 sillas de ébano, recubiertas de oro. Estas cosas, el peso de todo el oro: 7 minas, 9 *shekels*, de oro. El peso de la plata: 1 mina, 8 1/2 *shekels*, de plata”.

<sup>103</sup> EA 6: 20-22: “Y como tu regalo [...] y 1 [...] te envío”.

# Carta	Caballos (equipos de)	Carros	Oro	Lapislázuli	Ébano	Marfil	Sirvientes (masc., fem.)
EA 1	-	-	-	-	-	-	-
EA 2	x	20?	x	60 (+120?)	-	-	-
EA 3	10	10	-	-	-	-	50 (25+25)
EA 4	-	-	-	-	-	-	-
EA 5	-	-	x	-	10 +15g +x	x	-

**Leyenda:**

g: montado, engarzado en oro, marfil etc.

x: cantidad desconocida (destrucción, mala conservación del documento)

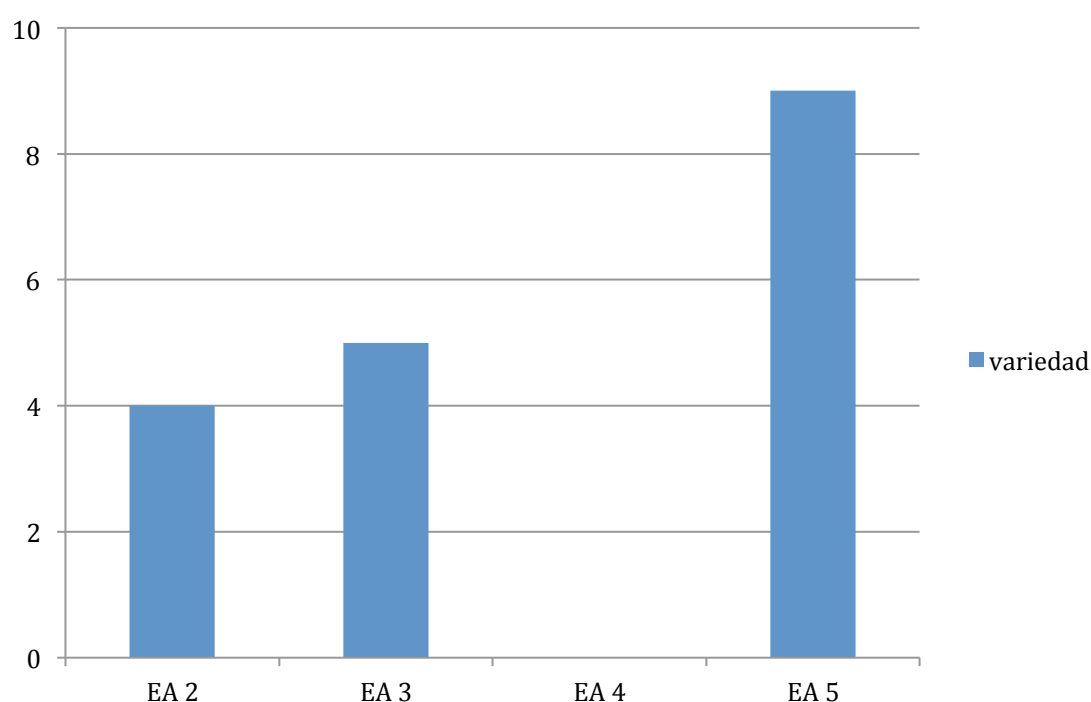
**Tabla 1:** Relación de regalos de las cartas EA 1 a EA 5, originarias de Babilonia, de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 1-11). Elaboración propia.

Asimismo, en el Gráfico 1 se presentan los datos recogidos de las cartas EA 2 a EA 5. La variable a comparar será la diversidad en la naturaleza de los mismos. Se contabiliza como “variedad” el número mínimo posible de regalos distintos de los demás, de tal manera que en EA 2 se cuentan cuatro tipos mínimos de regalos, que son los caballos, el oro, el lapislázuli y la madera. En EA 3 se hallan cinco tipos mínimos de regalos, puesto que a los anteriores se añaden los hombres y mujeres enviados como sirvientes<sup>104</sup>. En EA 5, por su parte, se contabilizarán hasta ocho tipos mínimos de

<sup>104</sup> EA 3: 30-34: “25 hombres y 25 mujeres, en total 50 a mi servicio, te envío en relación con la inauguración de mi casa. [...] para 10 carros de madera, y 10 equipos de caballos, que te envío como regalo”.

regalos, siempre y cuando se diferencien entre las materias y descriptores empleados en cada uno de los elementos enviados; es decir, que diferenciamos, por ejemplo, entre los reposapiés de ébano y aquellos de ébano recubiertos de oro, así como entre la silla “grande” y la silla normal, y contamos como tipos distintivos aquellos regalos cuya lectura es dudosa o incompleta.

## Regalos de las cartas babilonias (primera parte)



**Gráfico 1:** Gráfico de la variedad en la naturaleza mínima posible de los regalos, mencionados en las cartas EA 2 a EA 5, originariamente remitidas desde Babilonia por el rey Kadašman-Enlil I a Amenhotep III, faraón de Egipto. Fuente: Moran (1992: 1-11). Elaboración propia.

Teniendo en cuenta las dificultades de análisis de la muestra es posible, sin embargo, realizar ciertas hipótesis de base que nos servirán para estudiar el resto de cartas. Observamos en primer lugar el incremento del número mínimo posible de regalos entre unas y otras cartas. De cuatro en EA 2 pasamos a un mínimo de nueve en EA 5, lo cual resulta un aumento de más del doble. Como dato destacable, es preciso

mencionar que en EA 3 se inicia la negociación sobre el matrimonio con la promesa de una hija para Amenhotep III. Sin afirmarlo categóricamente es bastante probable, sin embargo, que ambos acontecimientos estén de alguna manera ligados. Si el egipcio deseaba obtener del babilonio una hija, la demanda iría acompañada de un aumento de los regalos como incentivo, a lo que el rey casita habría respondido de la misma manera.

En segundo lugar, observamos la falta de regalos en EA 1 y 4. Como ya hemos dicho anteriormente, parte de la relación egipcio-babilonia tenía un componente agonístico de confrontación y rivalidad como herramienta de negociación. De acuerdo con Westbrook (2000: 380-381), Kadašman-Enlil I consigue algo inaudito de cara a las relaciones internacionales de la época. Utilizando la baza del matrimonio, pone al egipcio en un aprieto recordando que la reciprocidad no puede cumplirse si ambos no dan una hija al otro en matrimonio. Debido a razones de estado, habría respondido el rey egipcio, no le estaría permitido dar a una hija en matrimonio, de modo que el babilonio está dispuesto a negarle también a su hija, si a cambio no le envía una gran cantidad de oro. El propósito de la carta EA 4 es, en conclusión, negociar el mejor precio posible para dar a su hija en matrimonio al faraón (Westbrook, 2000: 382).

En la Tabla 2 se presentan los datos recogidos de las cartas intercambiadas por la siguiente generación de gobernantes egipcio-babilonios. En ellas se da una situación llamativa en la que el monarca Burna-Burjaš II detalla la cantidad de oro que ha recibido del egipcio Akhenaton. La negociación de ambos monarcas respecto a sus alianzas políticas y matrimoniales se basaba en gran medida en que se cumplimentaran sus deseos materiales dentro de las relaciones diplomáticas. El interés de los reyes asiáticos por el oro egipcio no era un secreto y Burna-Burjaš II es muy claro a este respecto. Si considera que la cantidad recibida es inferior a la prometida, se asegura de hacerle llegar sus quejas a su homólogo<sup>105</sup>. De este modo es posible establecer una comparación directa entre el oro recibido y los regalos que se envían como respuesta.

---

<sup>105</sup> EA 7: 63-72: “Que mi hermano me envíe mucho oro bueno [...]. Ciertamente mi hermano no revisó el anterior envío de oro que mi hermano me envió [...]. Cuando puse las 40 minas de oro que me habían traído en un horno, ni siquiera 10, juro, aparecieron”.

# Carta	Caballos (equipos de)	Carros	Lapislázuli*	Oro* (recibido)
EA 6	-	-	-	-
EA 7	5	-	4	10
EA 8	-	-	1	-
EA 9	5	5	3	2
EA 10	-	-	2 +1048c	5
EA 11	-	-	10 +20c	-
EA 12	-	-	-	-

\*En minas. En la carta EA 11 el lapislázuli se contabiliza como “pedazos” y no por su peso en minas.

**Leyenda:**

c: gemas con forma de grillo (generalmente unidos en un collar).

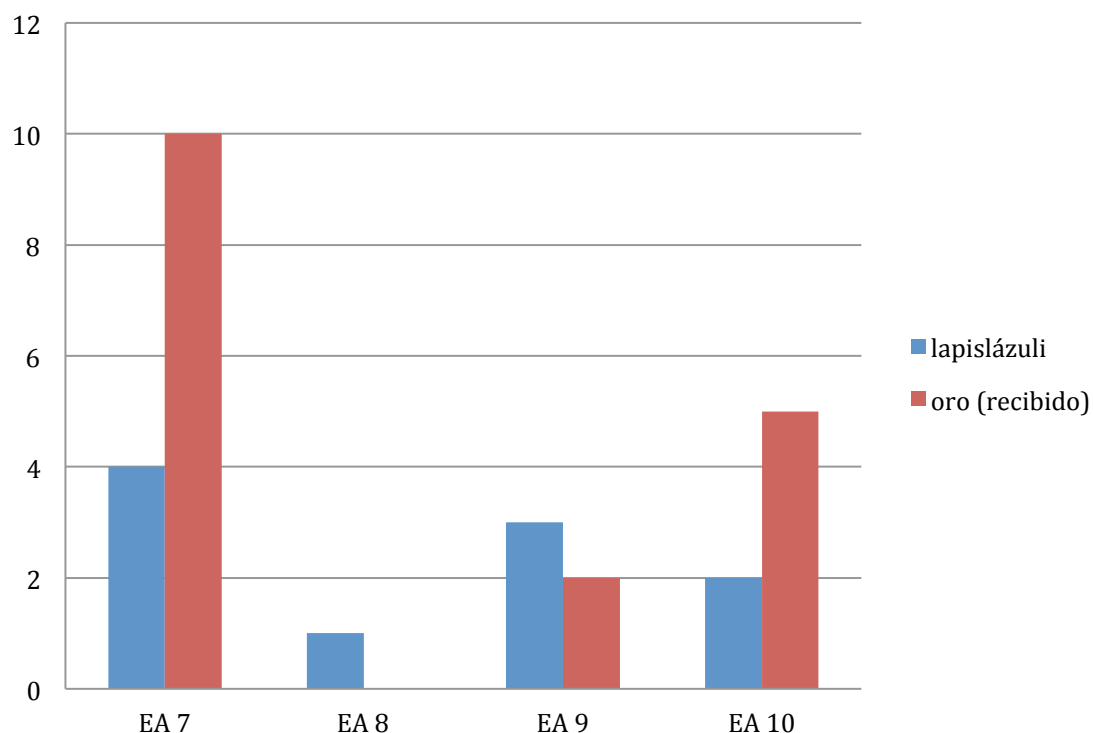
**Tabla 2:** Relación de regalos de las cartas EA 6 a EA 12, originariamente remitidas desde Babilonia, de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 12-24). Elaboración propia.

En el Gráfico 2 se presentan los datos recogidos en las cartas EA 7 a EA 10, de la correspondencia egipcio-babilonia. En concreto se presentan los datos relativos a los regalos, es decir los intercambios de oro y de lapislázuli. Las cantidades de ambos elementos se expresan en minas<sup>106</sup>, tal y como aparecen en las cartas. Por ejemplo en EA 7 las minas de lapislázuli son cuatro (EA 7: 55-56) frente a las diez de oro recibidas (EA 7: 72); en EA 8 solo se contabiliza una mina de lapislázuli (EA 8: 43) y ninguna de

<sup>106</sup> Minas, *shekels* y talentos eran unidades de medida y de peso. 1 talento equivalía a entre 60 y 100 minas, y 1 mina equivalía a 60 *shekels*, siendo 1 *shekel* unos 8,3 gramos. Para una información actualizada sobre el estado de las equivalencias en medidas y monedas, se puede consultar Van der Spek & Van Leeuwen, *Money, Currency and Crisis* (2018).

oro; en EA 9 son intercambiadas dos minas de oro (EA 9: 10) y tres de lapislázuli (EA 9: 38-40); y finalmente en EA 10 se intercambian cinco minas de oro (EA 10: 22) contra otras dos de lapislázuli (EA 10: 43). Dejaremos por tanto fuera del gráfico el resto de regalos que se mencionan en las cartas, aunque no por ello quedarán fuera de nuestro análisis.

## Regalos de las cartas babilonias (segunda parte)



**Gráfico 2:** Gráfico de los regalos, concretamente oro y lapislázuli, mencionados en las cartas EA 7 a EA 10, originariamente remitidas desde Babilonia por el rey Burna-Buriaš II a Amenhotep IV / Akhenaton, faraón de Egipto. Fuente: Moran (1992: 12-37). Elaboración propia.

Al estudiar los resultados, podemos establecer varias hipótesis. En primer lugar observamos que las cantidades de lapislázuli varían del mismo modo que lo hacen las cantidades de oro recibido. En EA 7 se contraponen diez minas de oro frente a cuatro de lapislázuli, los valores máximos en ambos casos, mientras que en EA 8 solo se da una

mina de lapislázuli aunque no se menciona la recepción expresa de oro. La comparación directa de los regalos es menos fidedigna en este caso al no contar con las cantidades exactas. Sin embargo, si tal y como expresa Burna-Buriaš II los envíos de lapislázuli debían ser “rutinarios” (EA 7: 56), es probable que ocurriera lo mismo con el oro. La correspondencia entre los regalos debía de cumplirse lo más fielmente posible, de acuerdo con las reglas de reciprocidad que el rey babilonio reitera a lo largo de las cartas<sup>107</sup>.

Además de lapislázuli, en EA 7, EA 9 y EA 10 se mencionan otros regalos. En EA 7 se envían cinco equipos de caballos (EA 7: 56-58), en EA 9 se envían cinco equipos de caballos y cinco carros de madera (EA 9: 38-40), y en EA 10 se envía un collar de lapislázuli, las gemas talladas en forma de grillos (EA 10: 46-47), para la princesa Maya-Ati<sup>108</sup>. Asimismo, en EA 11 se envían diez piezas de lapislázuli para el faraón y veinte “grillos” de lapislázuli para la “señora de la casa” (EA 11: 24-25). Estos regalos adicionales ofrecen una mayor perspectiva de los intercambios producidos a raíz de la comunicación epistolar egipcio-babilonia. Como producto de la relación recíproca, y sobre todo de la negociación marital en EA 11, los intercambios van en aumento no solo en cantidad sino también en calidad, pues consideramos el lapislázuli tallado como superior al lapislázuli bruto.

La culminación de este proceso es el matrimonio de Akhenaton con una hija de Burna-Buriaš II, como ya hemos mencionado al inicio, para lo cual se componen sendas listas de regalos en ambos sentidos (ver VII.2).

### VII.1.2 Asiria

El corpus de Amarna cuenta únicamente con dos cartas provenientes de la corte Asiria. Se trata de las cartas EA 15 y EA 16, remitidas por Aššur-Uballit I y recibidas por Akhenaton. No contamos con la respuesta a ninguna de estas pero la cordialidad en su

---

<sup>107</sup> Burna-Buriaš II, al igual que el resto de reyes asiáticos, pide que le envíen “mucho oro” (EA 7: 64; EA 9: 10), y expresa las reglas de la reciprocidad entre monarcas en EA 11: r34: “Envíame mucho oro para que yo también te envíe un gran regalo”.

<sup>108</sup> Mencionada en EA 10: 44 como Maya-Ati y en EA 11: r26 como Mayatu, se diferencia a esta posible princesa de la “señora de la casa” mencionada también en EA 11: r25, probablemente la propia Nefertiti (Moran, 1992: 23, n. 22; Pintore, 1978: 29).



contenido parece indicar cortesía y familiaridad en los contactos, siendo Asiria uno de los reinos más fuertes del momento (Moran, 1992: 39-41).

La comunicación dentro de este corpus se inicia cuando el asirio escribe al faraón con el objetivo de iniciar relaciones diplomáticas amistosas entre ambos países<sup>109</sup>. La primera carta es por tanto una toma de contacto. No hay rodeos ni equívocos en las palabras que escribe el asirio. Su principal demanda es una partida de oro egipcio para poder entablar relaciones estables y correos periódicos que aseguren la continuación de los contactos<sup>110</sup>. Esta demanda de oro viene avalada por su estatus dentro de la comunidad internacional (Westbrook, 2000: 378). Su función era únicamente la de mantener los lazos de amistad. La relación interpersonal entre ambos monarcas se fundamenta entonces sobre el intercambio material de regalos.

La segunda carta secunda las palabras de la primera, con una nueva demanda de oro y además argumenta un motivo especial por el que el faraón egipcio deba cumplir con sus deberes de “hermano” y reciprocitar los regalos del asirio. Aššur-Uballit I se encuentra enfrascado en la construcción de un nuevo palacio y espera que el egipcio pueda colaborar en la decoración del mismo<sup>111</sup>. Razona además que se trata de continuar con las tradiciones que históricamente sus antepasados pusieron en marcha<sup>112</sup>. Su tercer razonamiento es que el rey babilonio recibe una cantidad de oro mayor a la suya y, por ello, el faraón egipcio debe equiparar los envíos de oro<sup>113</sup>. La relación de reciprocidad entre ambos monarcas debe ser comparable a otras relaciones paralelas que el faraón mantenga con los Grandes Reyes vecinos del asirio, en especial dado que Babilonia consideraba a Asiria como estado vasallo y no como estado independiente<sup>114</sup>.

---

<sup>109</sup> EA 15: 7-10 “Te envío a mi mensajero para que te visite y para que visites tu país. Hasta ahora, mis antepasados no habían escrito; hoy te escribo yo a ti”.

<sup>110</sup> EA 16: 32-34 “Si tu propósito es gentilmente uno de amistad, envíame mucho oro. Y esta es tu casa. Escíbeme para que lo que necesites te sea traído”.

<sup>111</sup> EA 16: 16-18 “Yo estoy comprometido en la construcción de un nuevo palacio. Envíame tanto oro como sea necesario para su decoración”.

<sup>112</sup> EA 16: 19-21 “Cuando Aššur-nadin-ahhe, mi antepasado, escribió a Egipto, 20 talentos de oro le fueron enviados”.

<sup>113</sup> EA 16: 22-29 “Cuando el rey de Hanigalbat escribió a tu padre en Egipto, él le envió 20 talentos de oro. Ahora soy el igual al rey de Hanigalbat, pero tú me envías [...] de oro, y no es suficiente”.

<sup>114</sup> EA 9: 31-32: “Ahora, en cuanto a mis vasallos asirios, no fui yo quien te los envié”.

El motivo principal de las cartas es el establecimiento de una relación amistosa entre ambos reinos, que se materializa en el envío de regalos diplomáticos. De hecho, el contenido más destacado de cada una de las cartas es la enumeración de los regalos (*šulmānu*) que son enviados en cada ocasión. En la primera carta se refiere a ellos con las siguientes palabras: “Te envío un hermoso carro, dos caballos y una piedra-dátil de lapislázuli, como tu regalo” (EA 15: 11-15). En la segunda carta aparecen de esta manera: “Te envío como regalo un hermoso carro real equipado para mí, dos caballos blancos también equipados para mí, un carro no equipado, y un sello de auténtico lapislázuli” (EA 16: 9-12).

Al igual que sus palabras, los regalos que enumera en las cartas el rey asirio son los esperados por cualquier monarca dentro de este círculo tan particular. La sencillez de las cartas así como su reducida cantidad nos permite ver perfectamente reflejados los mecanismos de reciprocidad que asegurarían el funcionamiento de este sistema diplomático como un sistema de intercambio de regalos. Mientras que en la primera carta los regalos son pocos, en la segunda su cantidad se incrementa ligeramente, al igual que los adjetivos usados para caracterizarlos<sup>115</sup>. Esto indica una mejora tanto en calidad como en cantidad, lo cual puesto en comparación demuestra que el aumento paulatino de regalos, sumados al tiempo transcurrido entre una y otra carta, puede ser considerado un interés económico. Además, a pesar de que no contamos con las respuestas, sí podemos intuir por una parte la naturaleza de los regalos enviados por el egipcio (oro) así como su cantidad (inferior a veinte talentos, ver nota 113).

En el Gráfico 3 y en la Tabla 3 se presentan los datos recogidos de las cartas EA 15 y EA 16, correspondientes a las cartas egipcio-asirias. En concreto se presentan los datos relativos a los regalos que en ellas se mencionan. Se contabilizan como “regalos” los elementos individuales tales como “2 caballos” (contabilizado como 2) y “1 piedra de lapislázuli” (contabilizado como 1), y se plasma el resultado final obtenido de cada una de las cartas. El segundo valor contabilizado dentro del Gráfico 3 es el de “adjetivos y calificativos”, en el cual se consideran tanto los adjetivos, por ejemplo “blanco” o

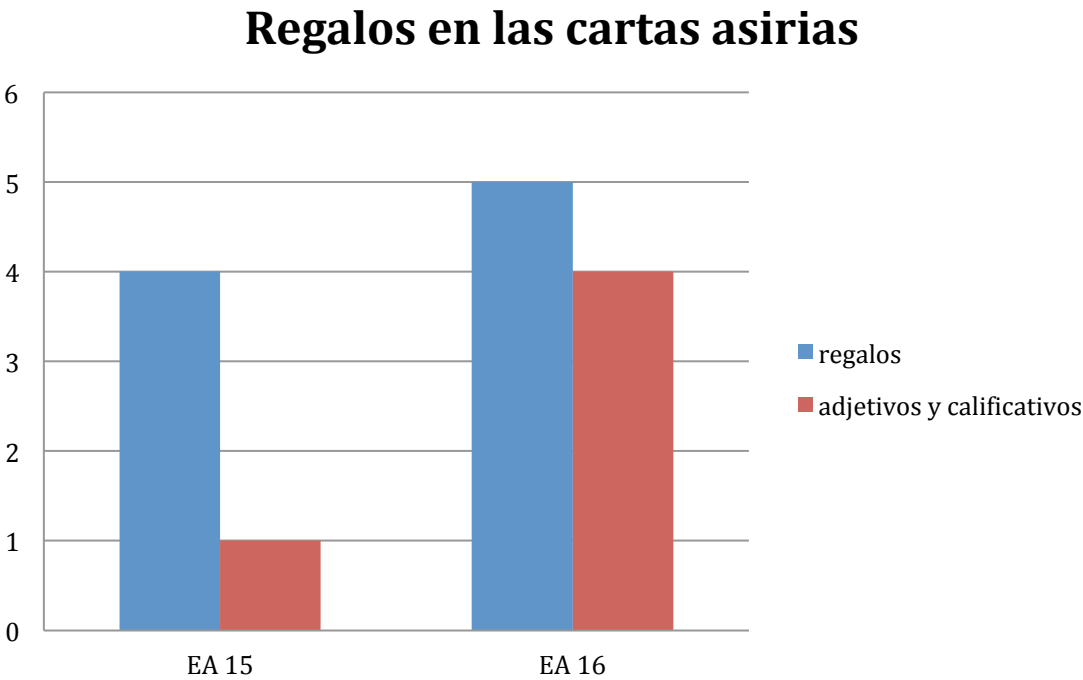
---

<sup>115</sup> Zaccagnini (1973: 78-82) considera los adjetivos dentro de la enumeración de los regalos como parte de la valoración de los mismos. Entre otros parámetros, el peso, el material del que están hechos y la cantidad son informaciones que asimismo se proporcionan como modo de determinar el valor de los bienes.

“hermoso”, como otro tipo de elemento que distinga tal regalo de uno mundano, por ejemplo “sello” en vez de “piedra”. El resultado que se plasma es la suma de estos.

# Carta	Carros	Caballos	Lapizlázuli
EA 15	1	2	1
EA 16	2	2	1

**Tabla 3:** Relación de regalos de las cartas asirias de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 37-41). Elaboración propia.



**Gráfico 3:** Gráfico comparativo a partir de Moran (1992) de los regalos, y los atributos de los mismos, mencionados en las cartas EA 15 y 16, originariamente remitidas desde Asiria por el rey Aššur-Uballit I a Amenhotep III, faraón de Egipto. Elaboración propia.

Es evidente que la muestra correspondiente a las cartas asirias es escasa y por tanto es difícil sacar conclusiones definitivas de su análisis. Al observar los resultados resulta evidente que hay un aumento en los valores entre una y otra carta. El incremento en el número de los regalos es pequeño, de cuatro regalos individuales se pasa a cinco, pues solo se envía un segundo carro con respecto a la primera carta, mientras que el aumento en los calificativos es más pronunciado. Las palabras del monarca asirio, al caracterizar los regalos enviados con mayor locuacidad, pueden estar indicando un intento por demostrar un crecimiento en la amistad compartida por ambos monarcas a través del envío de mejores regalos, aunque la cantidad de los mismos no se incremente excesivamente.

Por último, es necesario mencionar que dentro de la relación egipcio-asiria no aparece la mención a intercambios de mujeres, por lo tanto descartamos una comparación en este sentido.

### VII.1.3 Mitanni

El corpus mitannio de las cartas de Amarna cuenta con trece cartas, remitidas todas desde Hanigalbat, ordenadas desde EA 17 hasta EA 30. La única excepción es la carta EA 18, la cual se compone de dos fragmentos demasiado perjudicados para permitir su lectura. Además, un estudio de la arcilla de los mismos ha demostrado que no guarda parecido con las arcillas provenientes de Mitanni, con lo que se descarta como parte de dicho corpus (Moran, 1992: 43). Las cartas EA 17 a EA 25 fueron enviadas por Tušratta al faraón Amenhotep III, mientras que de EA 27 a EA 29 iban destinadas a Akhenaton. La carta EA 26 es la única excepción y en vez de estar dirigida a un rey, lo está a la reina Teye, Gran Esposa Real (*ḥmt nsw wrt*) de Amenhotep III, tras el fallecimiento de este. Finalmente, la carta EA 30 es un documento con función de pasaporte que permitiría al portador, un mensajero de nombre Akiya, atravesar las tierras de Canaán sin ser detenido en su viaje hasta Egipto (Moran, 1992: 41-100).

La comunicación se inicia con la carta EA 17, en el momento en el que Tušratta decide retomar las relaciones con el faraón, que antiguamente sus antepasados habían

mantenido<sup>116</sup>. La intención era la de consolidar el reino de los hurritas, debilitado tras la muerte de su padre Šuttarna II y el asesinato de su hermano Artasumara<sup>117</sup> (Artzi, 2000: 205). Las relaciones entre las cortes egipcia y mitannia no tardan en cobrar importancia, siendo el objeto principal de la carta EA 19 la elección de la princesa que deba contraer matrimonio con Amenhotep III. Las negociaciones continúan en EA 20 y EA 21, y la lista de los regalos que componen la dote de la novia en EA 22<sup>118</sup>. EA 24 es una carta de cortesía en la que se recuerda al faraón egipcio su obligación de dejar partir a los mensajeros mitannios con los regalos pertinentes que cierran la negociación del matrimonio. Un segundo inventario de regalos aparece en EA 25, mientras que en EA 23 ya parece suponer que el matrimonio de la princesa mitannia y el faraón egipcio ha tenido lugar<sup>119</sup>.

Las cartas EA 26 a EA 30 se sitúan cronológicamente tras el fallecimiento de Amenhotep III y la subida al trono de Akhenaton. EA 26 está destinada a la reina Teye, con un mensaje de condolencias y con nuevas peticiones de reciprocidad. En esta y en las siguientes resulta evidente que Tušratta tiene conocimientos del segundo matrimonio de su hija, esta vez con Akhenaton<sup>120</sup>. Las negociaciones continúan aunque con mayores dificultades, pues en EA 29 el rey de Hanigalbat trata de dar una lección de humildad al egipcio recordando la larga historia de relaciones bilaterales existentes entre ambos reinos.

---

<sup>116</sup> Se trata de la alianza egipcio-mitannia forjada por Tutmosis IV y Artatama, la cual también se menciona en EA 29: 16 ss. Los términos del acuerdo incluían un matrimonio entre el rey egipcio y una hija del mitanio, así como el establecimiento de una frontera común en Siria, la concesión de Kadesh y el control de Amurru y Ugarit a Egipto (Bryce, 2005: 144-145).

<sup>117</sup> El propio Tušratta habla de este acontecimiento y de su ascenso al trono cuando aún era menor de edad, en EA 17: 11-20: “Cuando me senté en el trono de mi padre, era joven, y UD-hi había hecho algo impropio a mi país y había matado a su señor. Por esta razón, no me permitiría tener amistad con nadie que me quisiera. Yo, a su vez, no era descuidado con las cosas impropias que se habían hecho en mi tierra, y maté a los asesinos de Artasumara, mi hermano y todos los que les pertenecían”.

<sup>118</sup> Pintore pone en cuestión la traducción de Moran y Knudtzon como *terhatu*, es decir, la dote de la novia, hacia una más general de “regalos de boda” (1978: 149, nota 53).

<sup>119</sup> EA 23: 3-9 “Así Tušratta, el rey de Mitanni, que te ama, tu suegro. [...] Para tu hogar, para Tadu-Heba, mi hija, tu esposa, a quien amas, que todo vaya bien”.

<sup>120</sup> EA 26: 2-5 “Así Tušratta, el rey de Mitanni. [...] Para Tadu-Heba, mi hija, tu nuera, que todo vaya bien”.

El motivo principal que une a los monarcas mitannio y egipcio en esta relación epistolar es una relación matrimonial que permite a ambos llamarse “hermano”. Este lenguaje de familiaridad, común en las cartas amarnienses, se ve ampliado en el corpus mitannio con menciones explícitas a las relaciones familiares reales de los monarcas<sup>121</sup>. En efecto, el anterior matrimonio de Amehotep III con Kelu-Heba, hermana de Tušratta los convierte a ambos en hermanos por correlación. El rumbo que toman a lo largo de la relación diplomática epistolar hará que este vínculo se refuerce con el matrimonio de Tadu-Heba con el faraón egipcio. En cierto modo, Tušratta trata de mostrar a través de las palabras la unidad de los pueblos egipcio y mitannio, como pueblos hermanos en el sentido figurado, al igual que lo son sus respectivos jefes de estado en el sentido literal (Artzi, 2000: 205).

Al igual que ocurría en la correspondencia babilonia, en las cartas mitannias se da un metajuego en el cual se apela al amor entre los monarcas para conseguir unos fines muy concretos (Cohen, 1996: 24). Cuando Tušratta habla de una relación entre iguales, utiliza el término “amor”, como expresión de hermandad pero también como la tasa o patrón específico a seguir en el intercambio de regalos, tal y como ha demostrado Gestoso Singer (2003: 81-82; 2005: 201). Según la investigadora, el término “amor” aparece en algunos casos cuando un monarca extranjero afirma su deseo de aumentar diez veces su amor por el faraón. A continuación el rey dice que aumentará diez veces los regalos enviados al faraón.

Contamos con dos ejemplos concretos de esta situación. En primer lugar, en EA 19 Tušratta habla del “amor” profesado por Amenhotep III de la siguiente manera: “Ahora, de acuerdo con nuestro amor constante y mutuo, lo has hecho 10 veces más grande que el amor mostrado a mi padre” (EA 19: 19-20); y continúa con: “Daré 10 veces más de lo que pide mi hermano” (EA 19: 68-69). En segundo lugar, esta vez en conversación con Akhenaton, Tušratta dice: “¡En este mismo momento te muestro 10 veces más amor de lo que le mostré a tu padre!” (EA 27: 12); seguido de: “y te enviaré 10 veces más que esto” (EA 27: 18).

---

<sup>121</sup> EA 19: 1-4 “Dí a Nimmureya, Gran Rey, el rey de Egipto, mi hermano, mi yerno, que me ama y a quien amo. Mensaje de Tušratta, Gran Rey, tu suegro, que te ama, el rey de Mittani, tu hermano”. También en EA 20: 1-4; 21: 1-5; 23: 1-9; 24: §1; 26: 5-6; 27: 1-3; 28: 1-4; 29: 1-4, en el encabezamiento.

El motivo del “amor” se repite a menudo a lo largo de la comunicación egipcio-mitannia, llegando a convertirse en un tema central en torno al que se estructura la relación (Artzi, 2000: 206-207). Asimismo, se enumeran en cada carta los cuantiosos regalos que tienen como finalidad mantener el estatus de Mitanni dentro de la esfera política internacional, como uno más de los Grandes Reyes (Westbrook, 2000: 378). Tushratta pide oro, tanto como habrían recibido sus antepasados<sup>122</sup>. A cambio, envía bienes de prestigio que aumenten las arcas del egipcio. Los más destacados y numerosos se detallan en las cartas EA 17 y EA 19, de la comunicación de Tušratta y Amenhotep III, así como EA 27 y EA 29, que el mitannio envía a Akhenaton.

En el Gráfico 4 se presentan los datos recogidos en las cartas EA 17, EA 19, EA 27 y EA 29, de la correspondencia egipcio-mitannia. En concreto se presentan los datos relativos a los regalos que en ellas se mencionan. Se contabilizarán en razón a la naturaleza misma de los regalos, tales como: “carros”; “caballos”, contabilizados en parejas como “equipos de”; “sirvientes”, en donde incluimos tanto hombres como mujeres, cuando estos son mencionados de manera individual; “adornos, otros”, es decir pares de pendientes, juegos de alfileres o cualquier otro tipo de joya de oro, con incrustaciones de oro, piedras preciosas, o lapislázuli, así como frascos de perfume y recipientes similares; “tejidos”; y finalmente “armas”, donde se incluyen mazas, arcos y los carcaj, sin contar las flechas que consideramos como parte de estos últimos. Se plasma el resultado total obtenido de cada una de estas categorías en la columna correspondiente. En la Tabla 4 se presentan los resultados correspondientes al conjunto de cartas de origen mitannio de manera que los regalos mencionados aparecen clasificados de acuerdo con su naturaleza.

---

<sup>122</sup> EA 19: 59-60: “Que mi hermano me envíe cantidades muy grandes de oro que no ha sido trabajado, y que mi hermano me envíe mucho más oro que él envió a mi padre”.

# Cartas	Caballos (equipos de)	Carros	Sirvientes (masc., fem.)	Oro	Perfumes	Lapislázuli	Otras piedras	Tejidos	Armas
EA 17	6	6	$\frac{2}{(1+1)}$	1 +2j	1	-	-	-	-
EA 18	10	10	30	60	-	20	42	-	-
EA 20	-	-	-	-	-	-	2g	-	-
EA 21	-	-	-	-	-	1g	-	-	-
EA 23	-	-	-	-	-	-	-	-	-
EA 26	-	-	-	-	x	-	1j	-	-
EA 27	-	-	-	-	2	-	1 +3g	3	-
EA 28	-	-	-	-	-	-	-	-	-
EA 29	-	-	-	2	-	x	8 +2g	15 +x	97 +3g

**Leyenda:**

j: juego de piezas (cantidad exacta variable)

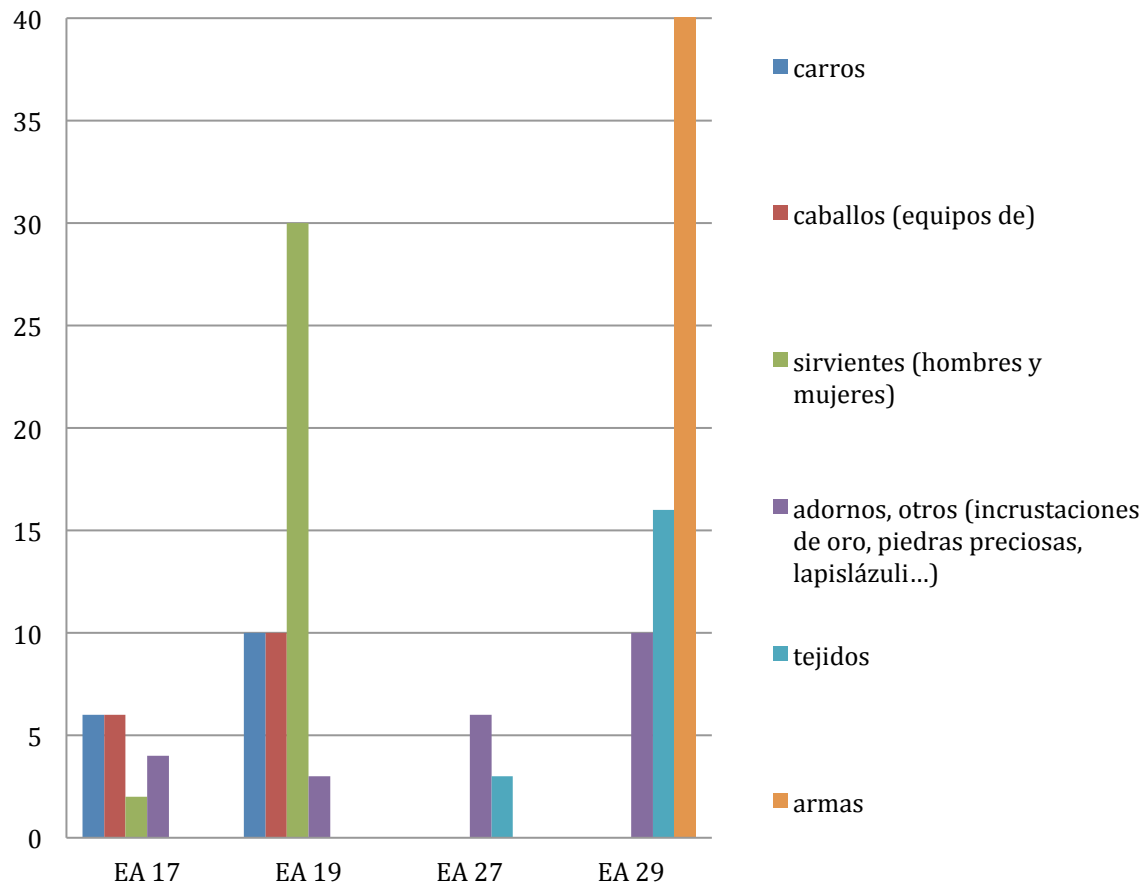
g: montado, engarzado en oro etc.

x: cantidad desconocida (destrucción, mala conservación del documento)

**Tabla 4:** Relación de los regalos de las cartas de Mitanni de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 41-99). Elaboración propia.



## Regalos de las cartas mitannias



**Gráfico 4:** Gráfico comparativo de los regalos mencionados en las cartas EA 17, 19, 27 y 29, originariamente remitidas desde Mitanni por el rey Tušratta a Amenhotep III, y posteriormente a Akhenaton, faraones de Egipto. Fuente: Moran (1992: 41-99). Elaboración propia.

La muestra seleccionada de las cartas de origen mitannio en el Gráfico 4 corresponde concretamente a aquellas cartas que mencionan el envío de *šulmānu*, es decir, de regalos de naturaleza personal de un monarca a otro. Como primer elemento destacable observamos el aumento de regalos en los dos periodos diferenciados; tanto en el periodo Tušratta-Amenhotep III (EA 17 y EA 19) como en el Tušratta-Akhenaton (EA 27 y EA 29) se observa que la cantidad de regalos enviados aumenta. Es importante precisar que, por motivos de espacio, hemos reducido la escala del gráfico de manera que se puedan ver con mayor nitidez las cantidades más pequeñas, teniendo

siempre en cuenta que el dato de la variable de armas en EA 29 es de cien, y por tanto supera el límite del gráfico.

En EA 17 los regalos enviados se dividen en tres categorías. Por una parte, los que provienen del botín obtenido de escaramuzas contra los hititas<sup>123</sup>, de las que Tušratta ha salido victorioso (Artzi, 2000: 206). En segundo lugar, los regalos propiamente diplomáticos, destinados al faraón<sup>124</sup>, seguidos de aquellos que envía a su hermana Kelu-Heba<sup>125</sup>, esposa de Amenhotep III. En total, los regalos suman seis carros, seis equipos de caballos, es decir una docena de animales, dos sirvientes, tres joyas de oro y un frasco de perfume. En cambio, en EA 19 los regalos enviados suman en total tres joyas y piezas con apliques de oro y piedras preciosas, diez carros, diez equipos de caballos y treinta sirvientes<sup>126</sup>. Si tenemos en cuenta las palabras de Tušratta en esta misma carta, observamos que los regalos que envía no se multiplican por diez, tal y como anunciaba, pero sí se ven duplicados, al menos aquellos regalos puramente diplomáticos que se identifican como *šulmānu* para el faraón.

En EA 27 los regalos vuelven a dividirse en tres grupos, esta vez los destinados al rey egipcio, Akhenaton<sup>127</sup>, así como los destinados a su madre, Teye<sup>128</sup>, y aquellos para Tadu-Heba<sup>129</sup>, su esposa e hija del mitannio. En total, estos regalos suman tres

---

<sup>123</sup> EA 17: 36-38: “Por la presente te envío 1 carro, 2 caballos, 1 sirviente masculino, 1 sirvienta femenina, del botín de la tierra de Hatti”.

<sup>124</sup> EA 17: 39-40: “Como regalo para mi hermano, te envío 5 carros, 5 equipos de caballos”.

<sup>125</sup> EA 17: 41-45: “Y como regalo para Kelu-Heba, mi hermana, yo le envío 1 juego de alfileres de oro, 1 juego de pendientes de oro, 1 anillo-*mašhu* de oro, y un frasco de perfume que está lleno de aceite dulce”.

<sup>126</sup> EA 19: 80-85: “Por la presente envío como regalo de mi hermano: 1 copa de oro, con incrustaciones de lapislázuli auténtico en el asa; 1 collar-*maninnu*, con contrapeso, 20 piezas de lapislázuli auténtico y 19 piezas de oro, siendo su pieza central de lapislázuli auténtico montado en oro; 1 collar-*maninnu*, con contrapeso, 2 piedras-*hulalu* auténticas y 40 piezas de oro con forma de piedras-*arzallu*, siendo su pieza central de piedra-*hulalu* auténtica montada en oro; 10 equipos de caballos; 10 carros de madera junto con todo lo que les pertenece; y 30 mujeres (y) hombres”.

<sup>127</sup> EA 27: 110-111: “Por la presente, como tu regalo: 1 blusa, al estilo hurrita; 1 blusa de ciudad; 1 bata; 1 (...) de piedra; (...) pares para las manos; ‘piedras-ojo’ de piedra-*hulalu* auténtica, 5 en cada cuerda, montado en oro”.

<sup>128</sup> EA 27: 112: “1 frasco de perfume lleno de ‘aceite dulce’; 1 juego de piedras montado en oro – para Teye, tu madre”.

<sup>129</sup> EA 27: 113: “Envío 1 frasco de perfume lleno de ‘aceite dulce’; 1 juego de piedras montado en oro – para Tadu-Heba, mi hija, tu esposa”.

prendas de vestir de distinta naturaleza, dos frascos de perfume y cuatro juegos de piedras, algunos montados en oro. En EA 29 los destinatarios de los regalos son los mismos, es decir Akhenaton<sup>130</sup>, Teye<sup>131</sup> y Tadu-Heba<sup>132</sup>. En este caso el total de regalos es de un peine, cuatro mazas de distintos tipos de piedra, unas dieciséis prendas de vestir, si no más, tres arcos con sus tres carcaj y noventa flechas, cinco joyas y otras piezas de oro, así como al menos un objeto de lapislázuli y dos de oro. De nuevo observamos que el número de regalos es mucho mayor en la segunda carta, aunque no se cumple la predicción de Tušratta de multiplicar los regalos por diez. En cambio, tanto para Akhenaton como para las reinas egipcias, supone recibir prácticamente el doble de regalos que los cobrados en EA 27.

En cuanto a la naturaleza de los regalos enviados, podemos observar que varía con el paso del tiempo. Mientras que en las primeras cartas enviadas desde Mitanni al faraón Amenhotep III priman los carros y los caballos sobre otro tipo de regalos, en las cartas de Tušratta a Akhenaton ambos desaparecen por completo. Carros y caballos son sustituidos por objetos suntuarios, principalmente objetos de ebanistería, tejidos, joyería y minerales preciosos en EA 27, a los que se añade un conjunto heterogéneo de armas en EA 29. El elemento bélico en los regalos sigue presente: en los carros, cuya función se presupone es de combate; en los caballos; y en especial en las mazas y en los arcos y flechas. En cambio, tal vez por preferencia personal de los destinatarios, acaso porque Egipto ya habría empezado a fabricar sus propios carros de guerra (Morkot, 2007: 177-179), o quizás por otras razones desconocidas, la naturaleza de los regalos es alterada en el transcurso de las negociaciones.

---

<sup>130</sup> EA 29: 182-185: “Como regalo para mi hermano: 1 peine de oro, con incrustaciones de [...], con una cabeza de yak; 1 maza-huppalu [...]; [...] lapislázuli [...], 1 par para las manos, de piedra- šadanu; 1 [...] recubierto de oro; 3 prendas de vestir; 3 pares de prendas de vestir [...]; [...] blusas de ciudad; 3 arcos; 3 carcaj recubiertos de oro; 90 flechas de bronce; ... [...]; [...] fino [...]; [...] 3 mazas – Por la presente envío como regalo para mi hermano”.

<sup>131</sup> EA 29: 186-187: “[...] de oro; 1 par para las manos, de piedra- šadanu; 1 par de pendientes de piedra- [...]; [...]; 2 prendas de vestir – Por la presente envío como regalo para Teye, tu madre”.

<sup>132</sup> EA 29: 188-189: “[...] 1 par para las manos de piedra- šadanu; 1 par de pendientes de piedra- [...]; 4 prendas de vestir – Por la presente envío como regalo para Tadu-Heba, mi hija”.

#### VII.1.4      Arzawa

El corpus de Amarna cuenta únicamente con dos cartas provenientes de Arzawa. Se trata de las cartas EA 31 y EA 32, la primera remitida por el faraón Amenhotep III<sup>133</sup> y recibida por Tarhundaradu de Arzawa, y la segunda del mismo Tarhundaradu a Amenhotep III. De acuerdo con los estudios más recientes publicados por Hawkins, EA 31 sería la respuesta de EA 32, de tal modo que habría que considerar el orden inverso en el cual fueron numeradas para comprender el contexto y el mensaje transmitido por ambas epístolas (Moran, 1992: 101-103; Hawkins, 2009: 78).

La comunicación se iniciaría presumiblemente en un momento anterior al plasmado en las cartas, con una propuesta de alianza matrimonial que el egipcio habría dirigido al rey anatólio<sup>134</sup>. Con EA 32, Tarhundaradu da un trato preferencial a las palabras escritas más que a las transmitidas oralmente y exige a su homólogo que le vuelva a hacer la propuesta de matrimonio, pero en forma de carta oficial<sup>135</sup>. EA 31 es la respuesta de Amenhotep III, quien comparte sus intenciones de casarse con una hija de Tarhundaradu y afianzar así una alianza<sup>136</sup>, para lo cual envía además una importante partida de regalos diplomáticos (Hawkins, 2009: 76-78).

El motivo principal de las cartas es la negociación de un acuerdo político de alianza entre los monarcas egipcio y anatólio, el cual se materializa en un matrimonio entre ambas casas. En EA 31 el rey egipcio enumera los pasos a seguir en el proceso de negociación matrimonial, una vez dada la aprobación por el padre de la novia. En primer lugar, Amenhotep III explica que se ha de ungir a la princesa en aceite como símbolo de la unión, seguido del envío del *brideprice* por parte del futuro marido, y de la dote (*terhatu*) por parte del padre.

---

<sup>133</sup> La escritura Nimuwareya ocurre únicamente en este documento, como muchas otras formas en las que los monarcas asiáticos adaptaban los nombres egipcios (Albright, 1937: 195, n. 1).

<sup>134</sup> EA 32: 1-3: “Mira, este mensaje que Kalbaya me dijo: ‘Hagamos una alianza matrimonial’”.

<sup>135</sup> EA 32: 4-13: “No confío en Kalbaya. Él lo dijo oralmente, pero no estaba escrito en la tablilla. [...] Ahora envía a Kalbaya de vuelta rápidamente con mi mensajero y escíbeme en una tablilla con respecto a este asunto”.

<sup>136</sup> EA 31: 12-14: “Déjanos ver a la hija a quien se ofrece a mi majestad en matrimonio. Y él verterá el aceite sobre su cabeza”.

# Carta	Oro (minas)	Tejidos	Aceites	Ébano
EA 31	1 (20)	317	10	100 +13g
EA 32	-	-	-	-

**Leyenda:**

g: montado, engarzado en oro, marfil etc.

**Tabla 5:** Relación de regalos de las cartas de Arzawa de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 101-103). Elaboración propia.

A este respecto, y dada la ausencia de mensajes adicionales del corpus de cartas de Arzawa que expongan los regalos enviados a lo largo de la negociación matrimonial, solo podemos establecer la cronología esperada de los mismos.

En EA 31 se detallan los regalos enviados desde Egipto, entre los que se encuentran una bolsa de oro de un peso equivalente a veinte minas de oro, más de trescientas piezas de lino, entre las cuales seis de lino ligero, diez frascos de “aceite dulce”, trece sillas de madera de ébano con incrustaciones de distintos materiales, así como cien piezas de madera de ébano, que solo podemos definir como vigas o postes (EA 31: 28-38; ver ). Estos regalos tienen una finalidad diplomática en tanto en cuanto son la materialización de la alianza entre los reinos de Egipto y Arzawa. Este último se encontraba en desventaja y bajo la amenaza hitita. La alianza entre Egipto y Arzawa habría supuesto un revés importante para Hatti, aunque la derrota de Arzawa no ocurriría hasta el reinado de Mursili II (Hawkins, 2009: 80).

Al estar escritas en hitita, no se halla la forma *šulmānu* para denominar a los regalos diplomáticos en las cartas de Arzawa. Sin embargo, Moran traduce la expresión que precede a la lista de regalos como “greeting-gift”, en alusión a una lista de regalos similar en una carta de Ramses II (Moran, 1992: 101-103; Edel, 1974: 135). A

continuación, en la negociación matrimonial aparece mencionado el *brideprice* (EA 31: 22), el cual tenía la función de consolidar el acuerdo matrimonial. Luego se esperaba del monarca de Arzawa que enviara a su hija a Egipto, acompañada de la dote. Estos pasos culminarían en el matrimonio, donde la princesa anatolia era la representación de la alianza política cimentada entre los reyes.

### VII.1.5 Alashiya

El corpus de cartas de Alashiya se compone de ocho cartas, numeradas de la EA 33 a la EA 40, todas ellas enviadas desde Chipre<sup>137</sup>. El destinatario de las cartas se desconoce pues solo se le identifica como “el rey de Egipto” o “el gobernador de Egipto”<sup>138</sup>. Es probable que toda la correspondencia de Alashiya estuviese destinada a Akhenaton, aunque no hay evidencias concluyentes al respecto (Moran, 1992: 104-113; Cline & Cline, 2015: 19-20).

La comunicación se inicia posiblemente en EA 33, cuando el gobernador de Alashiya le escribe al rey egipcio con motivo de su reciente subida al trono<sup>139</sup>. Se hace referencia a una comunicación anterior en la que el faraón habría propuesto iniciar relaciones bilaterales entre ambos países a través del intercambio de presentes<sup>140</sup>. En EA

---

<sup>137</sup> A falta de análisis más extensos y más datos sobre la materia, un artículo de M. Artzy, F. Asaro e I. Perlman habría concluido que las cartas EA 34 y EA 35 no son copias hechas en Egipto, y que están hechas con arcillas diferentes a las de zonas cercanas a Enkomi o Kalopsia, consideradas centro capitalino de Chipre en la antigüedad (Artzy, Asaro & Perlman, 1976: 180-180). La conclusión de los autores intuye que la capital de Chipre podría haber variado, pero no ponen en duda el origen isleño de las cartas. Knapp (1985) ofrece una sintetización del estado de la cuestión respecto a la identificación de Chipre con Alashiya, hasta la década de los 80. A partir de los 90, destaca sobre este tema Robert S. Merillees.

<sup>138</sup> EA 40: 1: “Dí al gobernador de Egipto, mi hermano: Mensaje del gobernador de Alashiya, tu hermano”. Moran comenta, además, que el hecho de que tanto el remitente como el destinatario de la misiva son nombrados de la misma manera puede ser indicativo que se trataba en realidad de una conversación paralela entre altos cargos, probablemente el visir egipcio y su homólogo chipriota, en tanto en cuanto la escritura de la carta parece pertenecer al mismo escriba que EA 39 (Moran, 1992: 113, n.1). Sin embargo, en el reverso de EA 39 se ha observado la frase “carta del príncipe de Alasa” escrito en hierático (Moran, 1992: 112, n. 2), lo cual se aplicaba a todos los gobernantes extranjeros y no solo a los vasallos (Moran, 1992: Introducción, n. 73).

<sup>139</sup> EA 33: 9: “Además, he oído que estás sentado en el trono de la casa de tu padre”.

<sup>140</sup> EA 33: 11-18: “(Dijiste), ‘Transportemos de aquí para allá regalos de paz’. He escuchado el saludo de mi hermano, y he ...[...]. Tú escribiste, ‘Haz transportar aquí 200 talentos de cobre’, y yo te he transportado ...[...]. 10 talentos de cobre fino”.

34 se vuelve a mencionar la subida al trono del rey egipcio<sup>141</sup>, lo cual arroja ciertas sombras sobre la identificación de este y sobre la posibilidad de que se trate de un faraón distinto del mencionado en EA 33. El diálogo egipcio-chipriota sigue su curso, con sendos intercambios de regalos, aunque también el descontento del monarca de Egipto, dada la ausencia prolongada de su mensajero<sup>142</sup>. En EA 38 desaparecen los regalos y se hace mención a una acusación por parte del egipcio de que un grupo de asaltantes originarios de Alashiya habrían atacado alguna propiedad egipcia<sup>143</sup>. En EA 39 y EA 40 el gobernante chipriota solicita un salvoconducto para sus naves a través del territorio egipcio<sup>144</sup>.

El motivo principal de las cartas es el establecimiento de una relación de amistad entre ambos países, así como el aprovechamiento de las materias primas provenientes de Alashiya. La industria de producción y exportación del cobre, cuyo monopolio en el Mediterráneo era ejercido por Chipre en este periodo (Knapp, 1985: 250), resultaba esencial para la fabricación de armas y otros utensilios de bronce. Este habría sido, probablemente, uno de los argumentos utilizados por los reyes de Alashiya para situarse como iguales a los faraones de Egipto y los Grandes Reyes del mundo próximo-oriental (Holmes, 1971: 428), y por tanto reclamar su rol en la política internacional.

En efecto, en varias ocasiones el rey de Alashiya parece entender a la perfección el funcionamiento del sistema de intercambio de regalos que mantenía a los reyes asiáticos y egipcios en continuo contacto. En EA 35 vemos que se equiparan los regalos “de paz” (*šalam*) con los regalos (*šulmānu*), en la frase siguiente: “(Dijiste), ‘Transportemos de aquí para allá regalos de paz’. He escuchado el saludo de mi hermano, y ...” (EA 33: 11-14). El mantenimiento de la paz, del status quo, y sobre todo el establecimiento de alianzas políticas duraderas es, a menudo, uno de los motivos

---

<sup>141</sup> EA 34: 50-53: “Por la presente te envío una jarra-*habannatu* que está llena de ‘aceite dulce’ para que sea vertido sobre tu cabeza, ya que te has sentado en tu trono real”.

<sup>142</sup> EA 35: 35-36: “Mi hermano, no te preocupes por el hecho de que tu mensajero haya permanecido 3 años en mi país”.

<sup>143</sup> EA 38: 13-18: “Mi hermano, me dices: ‘Hombres de tu país estaban con ellos’. Mi hermano, yo mismo no sé si estaban con ellos. Si los hombres de mi país estuvieran (con ellos), envíalos (de regreso) y actuaré como mejor me parezca”.

<sup>144</sup> EA 39: 14-20: “Estos hombres son mis mercaderes. Mi hermano, déjalos ir de manera segura y rápida. Nadie que pretenda hablar en tu nombre debe acercarse a mis comerciantes o mi barco”, al igual que en EA 40: 16-20.

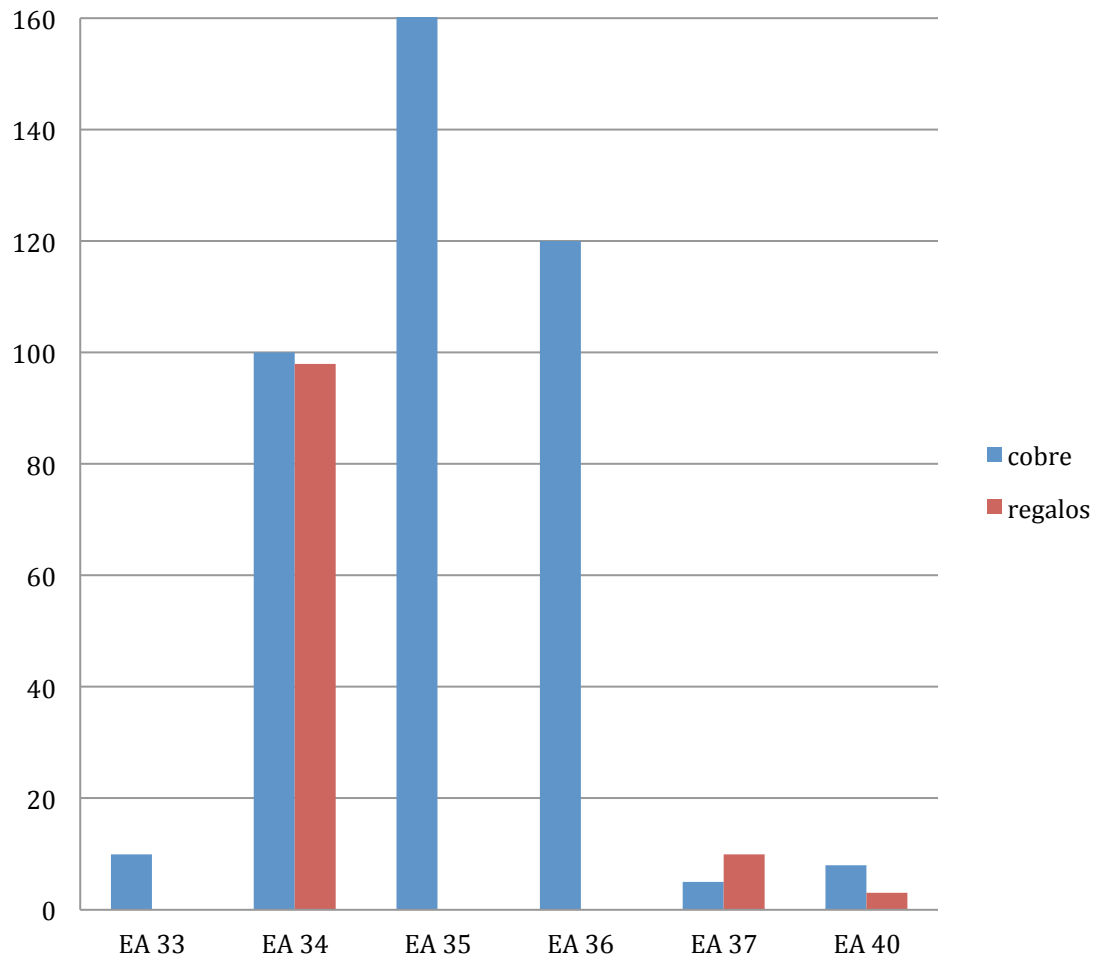
más repetidos por los interlocutores de las cartas de Amarna para enviar y recibir regalos. Posteriormente en EA 37 el monarca chipriota escribe lo siguiente: “He escuchado el saludo (*šulmānu*) de mi hermano. El regalo (*šulmānu*) de mi hermano es de 5 talentos de cobre, 5 equipos de caballos” (EA 37: 8-10). La descripción que nos hace es de un proceso en el cual la recepción de un *šulmānu* debe ser respondida a su vez con otro.

# Cartas	Cobre (talentos)	Oro	Caballos	Aceites	Ébano	Tejidos	Marfil
EA 33	10	-	-	-	-	-	-
EA 34	100	2	2	18	14	68	-
EA 35	500	-	-	-	-	-	-
EA 36	120	-	-	-	-	-	-
EA 37	5	-	10	-	-	-	-
EA 38	-	-	-	-	-	-	-
EA 39	-	-	-	-	-	-	-
EA 40	8	-	-	-	2	-	1

**Tabla 6:** Relación de regalos de las cartas de Alashiya de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 104-113). Elaboración propia.



## Regalos de las cartas de Alashiya



**Gráfico 5:** Gráfico comparativo de los regalos, concretamente del cobre y de regalos de distinta naturaleza, mencionados en las cartas EA 33 a EA 40, originariamente remitidas desde Alashiya al rey de Egipto. Fuente: Moran (1992: 104-113). Elaboración propia.

Los regalos nombrados en las cartas de Alashiya destacan por las grandes cantidades que se manejan, pero también por ser las menos consistentes, tanto en la naturaleza como en la cantidad de los regalos, tal y como se observa en la Tabla 6. En el Gráfico 5 se presentan los datos recogidos en las cartas de la EA 33 a EA 40, de la correspondencia egipcio-chipriota. En concreto se presentan los datos relativos a los regalos que en ellas se mencionan. Se contabilizan como “cobre” los talentos de tal

metal que aparecen mencionados en las cartas, y como “regalos” el resto de elementos mencionados, como caballos, marfil, tejidos diversos, madera de ébano o frascos de “aceite dulce”. Se plasma la suma resultante de todos estos regalos en su conjunto.

Como se observa, en EA 33, EA 37 y EA 40 se manejan las cantidades más pequeñas de cobre<sup>145</sup>, mientras que en EA 34 y EA 36 se llega a la centena de unidades<sup>146</sup> y al medio millar en EA 35<sup>147</sup>. Es importante precisar que, por motivos de espacio, hemos reducido la escala del gráfico de manera que se puedan ver con mayor nitidez las cantidades más pequeñas, teniendo siempre en cuenta que el dato de la variable de cobre en EA 35 es de quinientos talentos, y por tanto supera el límite del gráfico. Esta gran variabilidad existente entre los diferentes envíos de cobre como parte de los regalos diplomáticos entre las cortes chipriota y egipcia nos puede llevar a pensar en un tipo de intercambio comercial subyacente en este contexto<sup>148</sup>. De hecho, es en esta misma carta donde el monarca de Alashiya habla de una deuda no pagada del faraón, aparentemente sobre un envío de madera<sup>149</sup>. La mención a un “pago” indica que la relación diplomática egipcio-chipriota se basaba tanto en cuestiones comerciales como políticas, una situación que nos recuerda a la existente en el circuito del *kula* melanesico, donde la práctica del *gimwali*, el intercambio directo de bienes útiles, se hace paralelamente al intercambio ceremonial (ver I.2.3). La protección de sus barcos es, de hecho, uno de los temas que más parece importar a los chipriotas en EA 39 y EA

---

<sup>145</sup> Unas diez en EA 33, aunque se menciona un pedido egipcio de hasta doscientas unidades (EA 33: 16-18: “Tú escribiste, ‘Haz transportar aquí 200 talentos de cobre’, y yo te he transportado ...[...]. 10 talentos de cobre fino”), solo cinco en EA 37 (EA 37: 9-10: “El regalo de mi hermano es de 5 talentos de cobre, 5 equipos de caballos”), y ocho en EA 40, cinco de cobre normal y tres de cobre “fino” (EA 40: 12-15: “Por la presente te envío como regalo 5 (talentos) de cobre, 3 talentos de cobre fino, 1 pieza de marfil, 1 (viga) de boj, 1 (viga) para un barco”).

<sup>146</sup> EA 34: 16: “Y he aquí, yo (también) te envío con mi mensajero 100 talentos de cobre”; EA 36: 6: “[Ahora] te envío (¿he enviado?) a mi hermano 120 (talentos) [de cobre; 70 (talentos)] faltan ...” (demasiado fragmentado para una lectura precisa; Moran, 1992: 109).

<sup>147</sup> EA 35: 10-11: “Y por la presente te envío 500 (talentos) de cobre. Como regalo para mi hermano”.

<sup>148</sup> S. Sherratt (2003) habla ampliamente del comercio de bronce en el Mediterráneo durante el periodo del Bronce Final, el cual recibe su nombre precisamente por este metal y su notada importancia en este periodo. Chipre, explica Sherratt, será central en el desarrollo de las rutas comerciales entre el Egeo y el Mediterráneo oriental a partir del siglo XIII a.e.c. (Sherratt, 2003: 42).

<sup>149</sup> EA 35: 27-29: “Además, mi hermano, hombres de mi país siguen hablándome de la madera que el rey de Egipto recibe de mí. Mi hermano, dame el pago acordado”.

40<sup>150</sup>. Es probable, en este contexto, que el salvoconduto de los barcos chipriotas por los territorios dominados por el egipcio forme parte de los servicios prestados a cambio del cobre; es decir que forma parte del sistema de intercambio de regalos entre ambas naciones.

Por otra parte, únicamente en las cartas EA 34, EA 37 y EA 40 se ofrecen regalos diferentes al metal chipriota. Como hemos visto, la madera era uno de los principales productos importados por Alashiya, junto con telas o las jarras “*habannatu*”, que el rey recalca “no existen en tu país (Egipto)” (EA 34: 26-31). En EA 34 la cantidad total de regalos casi se equipara a los talentos de cobre, marcando una clara diferencia con EA 33, en la cual, si bien la demanda era de doscientos talentos de cobre, la realidad es que solo habrían sido enviados diez (EA 33: 11-18).

La aparición de “dientes de elefante” en las cartas provenientes de Alashiya (EA 40: 6-15) ha levantado sospechas sobre la identificación de este emplazamiento, aunque el rol fundamental de Chipre como núcleo comercial para la región del Levante Mediterráneo y del mar Egeo aumenta la posibilidad de que hubiese marfil disponible en la isla, sin la necesidad de contar con el animal de origen (Knapp, 1985: 241; Sherratt, 2003: 47). En el periodo concerniente a las cartas de Amarna, Alashiya se habría vuelto una potencia más dentro del entramado político, económico y social del Mediterráneo oriental y del Egeo (Knapp, 1985: 250), en especial dada su ubicación privilegiada, podría haber estado actuando como nexo entre ambos mundos.

#### VII.1.6 Hatti

El corpus hitita se compone de cuatro cartas numeradas de la EA 41 a la EA 44. La identificación de los participantes resulta problemática debido a su estado de conservación fragmentado. En concreto las cartas EA 42 y EA 43 resultan muy poco legibles en su conjunto y no se conservan los encabezamientos de las mismas. La carta EA 41 fue remitida por el monarca hitita Šuppiluliuma I, siendo el destinatario el faraón

---

<sup>150</sup> Ver nota 144.

Huriya, es decir Smenkhara, o tal vez Akhenaton<sup>151</sup>. EA 44, por su parte, fue remitida por el príncipe hitita Zita, hijo o tal vez hermano de Šuppiluliuma I (Hoffner, 2009: 280; Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 81), y recibida por un faraón egipcio al que no se identifica por nombre (Moran, 1992: 114-117).

La comunicación es iniciada por Šuppiluliuma I, quien, haciendo referencia a antiguas relaciones amistosas con el padre del interpelado, insta al nuevo faraón a continuar estas buenas relaciones<sup>152</sup> y a cumplir con las promesas de su antecesor<sup>153</sup>. Este mensaje se repite probablemente en EA 42, y en EA 44 aunque esta vez de mano del príncipe Zita. El príncipe hitita se dirige respetuosamente al faraón como su “padre” (EA 44: 2, 5, 22, 27), en parte porque el faraón era mayor, pero también porque el rango de Zita no era rey sino príncipe (Hoffner, 2009: 280).

El motivo principal de las cartas es el intento de restablecimiento de las relaciones bilaterales egipcio-hititas. El tono cordial y amable que se transmite de la correspondencia puede, sin embargo, llevar a imprecisiones sobre la situación real. Si consideramos que el faraón denominado como Huriya es en realidad Akenatón, podemos estar seguros de que la relación de Šuppiluliuma I con este no era tan calurosa, y es posible que el faraón estuviera preparando una campaña militar contra los hititas en ese momento (Bryce, 2003: 181-182; 2005: 159; Izre’el & Singer, 1990: 182). Sin embargo, llama la atención la insistencia de Šuppiluliuma I en recordar vínculos pasados de amistad entre ambos países, en especial entre los gobernantes. En varias ocasiones cita acuerdos anteriores, así como promesas que han quedado incumplidas. Dice Šuppiluliuma I: “Mi hermano, no retengas nada de lo que le pedí a tu padre” (EA

---

<sup>151</sup> Argumentos a favor de ambos siguen siendo discutidos hasta la fecha. Por un lado, Liverani (1999: 409-410) y Miller (2007: 279-282) afirman que se trata de Akhenaton. Por otro lado, Moran (1992: 115, n. 2) y Bryce (1990: 103) inclinan la balanza hacia Smenkhara. El texto de EA 41 solo deja entrever una relación de relativa paz con el “padre” del rey en cuestión, lo cual descartaría a Tutankhamon como destinatario en el caso en el que Smenkhara no hubiese sobrevivido tras la muerte de Akhenaton. En todo caso es justo considerar como argumentan Bernabé y Álvarez-Pedrosa (2004: 56) que el destinatario es probablemente un sucesor de Akhenaton. Más adelante, en VII.2.1, se discuten las implicaciones de esta identificación en los acontecimientos relacionados al llamado Caso Zannanza.

<sup>152</sup> EA 41: 16-20: “Ahora, mi hermano, has ascendido al trono de tu padre, y así como tu padre y yo deseábamos la paz entre nosotros, ahora también tú y yo deberíamos ser amigos el uno con el otro. La petición que le expresé a tu padre también se la haré a mi hermano. Seamos útiles el uno al otro”.

<sup>153</sup> EA 41: 14-15: “¿Por qué, hermano mío, has retenido los regalos que tu padre me hizo cuando estaba vivo?”.

41: 23), y a continuación describe unas estatuas de oro y plata que su “padre” le habría prometido como regalo diplomático.

# Carta	Plata (minas)	Sirvientes (hombres)
<b>EA 41</b>	4 (18)	-
<b>EA 42</b>	-	-
<b>EA 43</b>	-	-
<b>EA 44</b>	-	16

**Tabla 7:** Relación de regalos de las cartas de Hatti de acuerdo a su naturaleza. Fuente: Moran (1992: 114-117). Elaboración propia.

Tal y como se observa en la Tabla 7, en EA 41 y EA 44 se hace mención a regalos que se envían a Egipto con el objetivo de cumplir con la tradición diplomática, aunque su naturaleza varía al igual que el remitente de los mismos. Si en la primera misiva el regalo consta de varios *rythones* de plata, además de otros objetos, por un peso total de dieciocho minas de plata<sup>154</sup>, en la segunda es de dieciséis hombres<sup>155</sup>. Dada la disparidad en la constitución propia de los presentes, es difícil cotejar los contenidos de los mismos de igual manera que hemos hecho con los casos anteriores. En cambio, sí nos es posible contrastar los regalos que Šuppiluliuma I solicita del egipcio, tal y como

<sup>154</sup> EA 41: 39-43: “Por la presente te envío como regalo: 1 *rhyton* plateado, un ciervo, de 5 minas de peso; 1 *rhyton* plateado, un carnero joven, de 3 minas de peso; 2 discos de plata, de 10 minas de peso, como 2 grandes árboles-nikiptu”.

<sup>155</sup> EA 44: 24: “Te envío como regalo 16 hombres”.

el padre de este le habría prometido<sup>156</sup>, con aquellos que el rey hitita hace entrega junto con la carta EA 41.

Podemos observar que los regalos enviados equivalen a una menor cantidad total que los regalos que se espera recibir. Šuppiluliuma I manda cuatro piezas de plata, de distinto peso y valor, y pide un mínimo de seis piezas de oro, plata y lapislázuli. En este sentido, las expectativas del monarca con respecto a la relación diplomática egipcio-hitita son optimistas. Sus demandas buscan recibir la mejor parte de la reciprocidad esperada de dichas relaciones bilaterales. En concreto, es una reclamación de una reciprocidad pasada no cumplida. Sin embargo, puesto que el orden esperado de este intercambio de regalos es que Egipto envíe una remesa de presentes justo después de Šuppiluliuma I, la conclusión esperada de tal sucesión de eventos habría sido que los regalos recibidos por Hatti fueran mejores y más grandiosos que los enviados.

## VII.2 Intercambio de mujeres

El matrimonio es una actividad puramente unificadora, y como tal ha sido entendido desde muchas sociedades y culturas a lo largo de la historia como un elemento fundamentalmente socializador. La concepción de una unión en matrimonio entre dos personas guarda en todo momento un compromiso de unión entre los dos grupos familiares de los que provienen los conyugues, y todo aquello que los define. Los matrimonios entre miembros de familias reinantes no son una novedad en el Bronce Final próximo-oriental. Sin embargo, los procedimientos a través de los cuales estos se llevaron a cabo fueron ampliamente registrados en las fuentes antiguas, dando a los investigadores amplio margen para su análisis.

El archivo de el-Amarna ha sido uno de los más estudiados, dada la transnacionalidad de su contenido, siendo la presencia femenina en el mismo uno de los temas discutidos. Jordi Vidal explica que de las 232 personas individualizadas con nombre propio en el corpus de Amarna, solo el 4% son mujeres (Vidal, 2018: 399).

---

<sup>156</sup> EA 41: 23-28: “Mi hermano, no retengas nada de lo que le pedí a tu padre. En cuanto a las 2 estatuas de oro, una debe estar de pie, otra debe estar sentada. Y, hermano mío, envíame las 2 estatuas de plata de mujeres, y un gran trozo de lapislázuli, y un gran soporte de [...]”.

Entre las cartas estudiadas hemos podido observar las siguientes menciones a matrimonios interdinásticos:

- Una hermana de Kadašman-Enlil I con Amenhotep III, como precedente histórico (EA 1).
- Una hija de Kadašman-Enlil I de Babilonia con Amenhotep III (EA 1, 2, 4 y 5).
- Una hija de Burna-Buriaš II de Babilonia con Akhenaton (EA 11, 12, 13 y 14).
- Kelu-Heba, hermana de Tušratta de Mitanni, con Amenhotep III, como precedente histórico (EA 17 y 19).
- Tadu-Heba, hija de Tušratta de Mitanni, con Amenhotep III (EA 19, 20, 21, 22 y 24).
- Tadu-Heba con Akhenaton, tras el fallecimiento de Amenhotep III (EA 25, 26, 27, 28 y 29).
- Una hija de Tarhundaradu de Arzawa con Amenhotep III (EA 32 y 31).

Tomando la teoría del intercambio de bienes como un “fenómeno social total”, definido por Mauss, como punto de partida, la concepción de “intercambio de mujeres” es perfectamente factible dentro de este tipo de sistemas. Sin embargo, el proceso de análisis requiere proceder con cautela. Es esencial en primer lugar prestar atención a los aspectos formales de la circulación de materias primas en el contexto geográfico próximo-oriental antiguo, concretamente la concerniente al oro egipcio, el lapislázuli babilonio o el cobre chipriota. Todos ellos contaban con una importancia clave dentro del contexto socio-político internacional, puesto que se trataba de los intercambios que cimentaban las relaciones personales entre monarcas. Por otro lado, el carácter económico de tales intercambios es bastante evidente, especialmente dado la preferencia material que los protagonistas muestran hacia ciertos elementos, como el oro egipcio.

Los intercambios de regalos se producían en el Próximo Oriente antiguo en ocasiones destacadas, que los propios monarcas no cesan de recalcar, como en la entronización de un homólogo, tras una victoria o una alianza, así como en diversas festividades religiosas (Zaccagnini, 1973: 9-10). Pero independientemente de la aparición de una ocasión, los regalos diplomáticos eran un mecanismo de amistad que

los reyes mantenían gracias a la correspondencia. Los matrimonios son también considerados una ocasión de intercambio de regalos.

En opinión de F. Pintore (1978: 2-4), los matrimonios interdinásticos pueden ser interpretados desde varios puntos de vista. En primer lugar, consistían en enlaces interpersonales con una fuerte motivación política, económica y estratégica dentro del juego diplomático internacional. Los acuerdos y alianzas entre varias naciones a menudo se fraguaban a raíz de un matrimonio o bien se consolidaban gracias a ellos. En segundo lugar, contribuían a la construcción de una casta soberana exclusiva fundamentada en una ideología elitista y en la endogamia como mecanismo de supervivencia. C. Zaccagnini (1973: 12-13), por su parte, afirmará que los matrimonios interdinásticos pueden ser calificados dentro del abanico de “fenómeno total”, en tanto en cuanto sus repercusiones son amplias al estar basados en el principio de reciprocidad. De hecho, en el contexto de las cartas de Amarna observamos que los regalos efectuados en momentos de negociación matrimonial aumentan consecuentemente.

El proceso completo, explicado por Zaccagnini (1973: 13) es el siguiente: en primer lugar el novio realiza un regalo nupcial al padre de la novia, en el momento de la solicitud del matrimonio; le sigue la entrega de la dote (*terhatu*), recibida por el novio como adquirente de los bienes de su futura esposa; finalmente el novio envía regalos al padre de la novia (*brideprice*). Si contamos dentro de este supuesto el envío de la propia mujer, los regalos se equiparan a ambos lados, de tal manera que se asegura la reciprocidad del intercambio.

El caso egipcio es, sin duda, la desviación respecto a la norma en el sentido de que, para que la reciprocidad llegase a ser plena<sup>157</sup>, se esperaría que el faraón, a su vez, entregase a su hija a un monarca extranjero, siguiendo los mismos procedimientos. La carta EA 4 manifiesta lo contrario, como ya ha sido discutido<sup>158</sup>. La alteración de la

---

<sup>157</sup> Ya hemos visto el concepto de “reciprocidad equilibrada” descrito por Sahlins (1977) en III.1.1, así como el comentario de las alianzas matrimoniales, que no pueden ser del todo equilibradas por su propia naturaleza y por la naturaleza de lo intercambiado. Solo el intercambio de mujer por mujer podría hacer que la transacción resultase equilibrada, aunque los grupos involucrados en el proceso seguirían en desigualdad realtiva, como hemos visto en I.3.

<sup>158</sup> La negativa de los reyes egipcios a dar una hija a un rey extranjero sale a relucir en la correspondencia con Babilonia cuando Kadašman-Enlil hace exactamente la misma solicitud a Amenhotep III (EA 4: 4-6; ver nota 89).



lógica del intercambio, es decir la imposibilidad para los reyes extranjeros de obtener a una princesa egipcia como esposa, implica que estos acudan al bien de prestigio inmediatamente inferior en la escala de valores, es decir el oro (Zaccagnini, 1973: 18). En este sentido es relevante entender el concepto del matrimonio internacional como una ocasión de intercambio de regalos, en el cual la mujer es un bien que también es intercambiado.

Ese es justamente el valor de las palabras de Kadašman-Enlil I a Amenhotep III en ocasión del compromiso de su hija con el faraón: “Si durante este verano, en los meses de Tammuz o Ab, envías el oro sobre el que te escribí, te daré a mi hija” (EA 4: 40-43). La expresión es la misma que cuando más adelante Burna-Buriaš II escribe: “Envíame mucho oro para que yo también te envíe un gran regalo” (EA 11: r33-34). La negociación matrimonial culmina finalmente con las listas de regalos EA 13 y EA 14, que constituyen la dote y la contra-dote o *brideprice* respectivamente.

Por su parte, Tušratta expone con claridad la distribución que espera aplicar al oro que reciba del egipcio: “El oro que pido de mi hermano tiene un doble propósito: uno, para el mausoleo, y el otro, para el precio de la novia<sup>159</sup>” (EA 19: 56-58). Una vez recibido el oro acordado, Tušratta efectivamente enviará a su hija: “He dado a mi hija para que sea la esposa de mi hermano, a quien amo” (EA 21: 13-14), acompañada de una considerable dote (EA 22<sup>160</sup>). A cambio solo pide más oro, esperando que los regalos enviados sean “satisfactorios” (EA 24: §11, 24).

Desde un punto de vista económico, expone Zaccagnini (1973: 25-26), el matrimonio en sí mismo es un intercambio de una mujer y una dote contra los regalos nupciales que el novio entrega al padre de la novia. En el caso de los matrimonios internacionales del Bronce Final, la dote parece ir dirigida al marido como contraprestación del regalo nupcial. Desde nuestro punto de vista, la existencia de sendos regalos nupciales, antes y después del compromiso, indica que algo más está siendo intercambiado por estos; es decir, la novia. Una evidencia clara de esta situación

---

<sup>159</sup> En este caso *terhatu* es el término utilizado para definir el *brideprice*, es decir, el regalo nupcial que el novio debe hacer al padre de la novia. Moran traducirá *terhatu* como “dote” o “precio de la novia” en función del contexto, dado que posee ambos significados (CAD 18: 350-354).

<sup>160</sup> Y también EA 25, como dotación extraordinaria con motivo del segundo matrimonio de Tadu-Heba, esta vez con Akhenaton (Pintore, 1978: 16-20).

es cuando Tušratta equipara a la hija que enviará al faraón con los regalos que habrá de recibir, es decir, el *šulmānu*: “Ella ha sido modelada de acuerdo con los deseos de mi hermano. Y, además, mi hermano notará que el regalo que presentaré es mayor que cualquier otro” (EA 20: 30-32). No sabemos en este contexto si se refiere a un regalo material o bien si habla de su hija como un “regalo”. En cualquier caso sí podemos observar el paralelismo en la mención a ambos elementos de la negociación matrimonial.

Por su parte, las cartas originarias de Arzawa nos muestran una fase avanzada del proceso de negociación matrimonial, un momento en el cual ya ha sido aceptado el matrimonio y solo resta el envío de regalos nupciales y de la propia princesa. Tras el asentimiento comenzaba el proceso de entrega de la novia, en el cual se sucedían una serie de formalidades y rituales, entre los cuales se cuenta la entrega de regalos. En este sentido, en EA 31 se menciona la ceremonia de la unción, que habrían de realizar los corresponsales del faraón en presencia del padre de la novia, así como la entrega de los primeros regalos nupciales: “Observa, te he enviado a Iršappa, mi mensajero (con las instrucciones): ‘Déjanos ver a la hija a quien se ofrece a mi majestad en matrimonio’. Y él verterá el aceite sobre su cabeza. Observa, te he enviado una bolsa de oro; es de excelente calidad” (EA 31: 11-16). La bolsa de oro que se menciona se envía como parte de la negociación matrimonial, separada de los regalos diplomáticos de manera que se puede comprender que ambos procesos eran paralelos.

Se ha podido observar que en las cartas de Amarna prácticamente todas las mujeres aparecen mencionadas en relación a contextos de dependencia y de sumisión a la lógica de la hegemonía masculina (Vidal, 2018: 401). Son vistas únicamente como piezas pasivas con una utilidad muy específica dentro de las negociaciones políticas. Las transacciones matrimoniales en las cartas de Amarna tienen, además, una clara conclusión diplomática. La vida matrimonial del rey de Egipto tenía un papel decisivo en la vida política internacional del Bronce Final próximo-oriental (Pintore, 1978: 11-13). En EA 32 Tarhundaradu habla de “crear lazos de sangre” (EA 32: 2-3), y sin embargo en EA 31 ambos monarcas llegan a discutir asuntos políticos como el estado actual del reino de Hatti (EA 31:26-27) o las gentes del país de Kaška (EA 31: 25). En esencia, la política matrimonial faraónica tenía una función hegemónica, puesto que conseguía concentrar en un solo lugar a descendientes directos de todas las grandes monarquías asiáticas. En palabras de J. Vidal, se trataba de “un potente marcador de

estatus, donde la cantidad de bienes de prestigio, en este caso esposas reales, funcionaba como una cualidad en si misma” (2018: 405).

### VII.2.1 Otras procedencias

Con ánimo de no olvidar el resto del archivo de Amarna, haremos mención a aquellas cartas que han llamado nuestra atención, bien por hacer mención a propuestas matrimoniales o a mujeres en contextos de intercambio de regalos. Se trata de las cartas procedentes de los vasallos del faraón, que Liverani (1998) llama “Pequeños Reyes”, algunos de los cuales sí consiguieron concertar el matrimonio de sus hijas con el rey de Egipto.

En la carta EA 64, procedente de Amurru, el monarca local Abdi-Aširta escribe al faraón egipcio<sup>161</sup> en referencia a un conflicto armado que se está produciendo en ese momento contra Biblos, y le hace el beneficiario de un regalo de 10 mujeres (EA 64: 22-23). En otras ocasiones ya estudiadas, los monarcas extranjeros harán regalos de sirvientes, entre ellos mujeres, como es el caso de las cartas babilonias y mitannias<sup>162</sup>.

En la carta EA 99 se hace referencia al envío a Egipto de una hija del rey de Ammiya:

*“Prepara a tu hija para el rey, tu señor, y prepara las contribuciones: 20 esclavos de primera clase, plata, carros, caballos de primera clase. Y así, deja que el rey, tu señor, te diga: ‘Esto es excelente’, lo que has dado como contribuciones al rey para acompañar a tu hija.”* (EA 99: 10-20).

De nuevo vemos la sucesión de los acontecimientos tal y como los gobernantes próximo-orientales estaban acostumbrados en el caso de negociaciones matrimoniales. El primer paso, que aquí observamos, era la solicitud del rey de Egipto de manera

---

<sup>161</sup> Se pone en duda la identidad del faraón en cuestión, si es posible que las cartas de Abdi-Aširta se hubiesen producido a finales del reinado de Amenhotep III o bien ya en época de Akhenaton. En el caso del monarca de Biblos, Rib-Hadda, la correspondencia de este es mucho más extensa y sí que se produce en época de Akhenaton (Moran, 1992: XXXV-XXXVI, n. 127).

<sup>162</sup> En EA 3 de Babilonia se envían 50 sirvientes, de los cuales 25 son mujeres (EA 3: 30-34; ver nota 104); en EA 19 de Mitanni se envían 30 sirvientes, “tanto hombres como mujeres” (EA 19: 80-85; ver nota 125).

formal, seguida del asentimiento por parte del padre de la novia y finalmente la entrega de la novia, con las ceremonias de la unción y la dación de la dote (Vidal, 2018: 407). En este caso, las “contribuciones” a las que se hace referencia son el equivalente a la dote de la novia, que debía acompañar a esta hasta su nuevo hogar, siendo la mujer, la dote, y el cortejo que la acompañaba los tres elementos esenciales que definían la finalización positiva de una negociación matrimonial (Pintore, 1978: 44).

En estas dos cartas las mujeres aparecen en distintos contextos, pero siempre en relación con un intercambio de regalos. En el caso de EA 64 las propias mujeres, en calidad de sirvientas<sup>163</sup>, constituyen el regalo, mientras que en EA 99 se consideran los regalos como parte de la negociación matrimonial de la hija del monarca extranjero con el rey egipcio.

Finalmente contamos con una serie de cartas enviadas desde Ugarit. Ammištamru I habría enviado una carta a Amenhotep III (EA 45) mientras que su sucesor Niqmaddu II envió una carta a Akhenaton (EA 49). Ninguna de ellas habría recibido respuesta, o al menos no se han hallado copias de las respuestas a las cartas de Ugarit (Cline & Cline, 2015: 19). La carta EA 48, enviada por una mujer de nombre [...]Heba a “mi señora”, es probablemente originaria de Ugarit y destinada a una reina egipcia. Se pone en duda, además, que EA 46 y 47, bastante fragmentarias y de difícil lectura, lo sean igualmente (Moran, 1992: 118, n. 1). En estas cartas no se hace mención a matrimonios pero sí a regalos diplomáticos. En EA 48 la mujer desconocida envía a su señora un frasco de bálsamo aromático<sup>164</sup>, y en EA 49 el rey Niqmadu II envía un *šulmānu* a Akhenaton a la vez que solicita que le sean enviados dos asistentes de palacio, uno de los cuales sea médico<sup>165</sup>.

La evocación a un especialista en una materia concreta no es un evento aislado de las cartas de Ugarit. En EA 35 el rey de Alašiya solicita al faraón una serie de obsequios específicos, entre ellos un augur especializado en la adivinación con

---

<sup>163</sup> N. Na’aman (2002) habla más extensamente del envío de sirvientas a Egipto como parte de los intercambios de regalos entre vasallos y señor, concretamente desde Canaan.

<sup>164</sup> EA 48: 7-8: “Por la presente envío a mi señora [...] y un frasco de aromáticos: *sú-ur-wa* (bálsamo)”

<sup>165</sup> EA 49: 20-24: “Que mi señor me dé 2 asistentes, de palacio, (provenientes) de Cush. Dame también un asistente de palacio que sea médico”.

buitres<sup>166</sup>. Otro paralelo a este suceso provendría de la estela de Bentresh, o estela del príncipe de Bakhtan. Actualmente conservada en el Museo del Louvre (C 284), esta estela exenta, hallada en un santuario ptolemaico cerca del templo de Khonsu erigido en Karnak por Ramses III, es de índole propagandística (Lichtheim, 1980: 90-94). Su texto habla de un príncipe extranjero, del país de Bakhtan, cuya hermana se encontraba gravemente enferma. Dado que el príncipe contaba con el apoyo del faraón egipcio por un matrimonio interdinástico, se propuso solicitar su ayuda y la de sus dioses para salvar a su hermana.

El texto de la estela, de carácter literario a falta de referencias históricas concluyentes, sitúa la narración en el reinado de Ramses II, aunque se ha fechado más próximo al periodo Ptolemaico. De este modo podemos observar la continuación de la política matrimonial egipcia como fórmula de establecimiento de alianzas con países lejanos (Pintore, 1978: 43), al igual que el hecho de que los monarcas así vinculados brindaban su ayuda de forma material, con oro y regalos, o inmaterial, con gestos como un médico especializado para curar a una princesa.

Pintore llega a preguntarse, dada la magnitud que presenta este asunto, por qué el trayecto efectuado por las princesas es siempre de Asia a Egipto y nunca a la inversa (1978: 78). El único caso en el cual podría confirmarse un matrimonio de una princesa egipcia con un monarca extranjero es sin embargo uno de los más polémicos<sup>167</sup>. Un texto hallado en Bogazköy (KBo 1.23), en lengua acadia y de dudosa traducción, es prácticamente el único registro del matrimonio de “la hija del rey de Egipto” con el monarca Niqmadu III de Ugarit (ca. 1220-1215 a.e.c.). Recordemos la negativa de los reyes egipcios a dar una hija a un rey extranjero, tal y como expone Amenhotep III a Kadašman-Enlil I en EA 4. De confirmarse este matrimonio, las palabras del faraón serían puestas en duda.

---

<sup>166</sup> EA 35: 23-26: “Además, mi hermano, dame el buey que mi mensajero te pide, mi hermano, y mándame, mi hermano, 2 frascos-*kukkubu* de ‘aceite dulce’, mi hermano, y mándame uno de los expertos en augurios con buitres”.

<sup>167</sup> Se hacen eco del asunto Schaeffer (1956b) y Desroches-Noblecourt (1956) en sendos artículos en *Ugaritica III*; Liverani en *Storia di Ugarit* (1962); Waterhouse en *Syria in the Amarna Age* (1965); Pintore (1978); y más recientemente Cordani en *Lettere fra Egiziani e Ittiti* (2017).

La prueba definitiva de este enlace provendría de un fragmento de un vaso de alabastro decorado, donde se representa a una mujer egipcia junto a un hombre asiático. Esta escena se ha interpretado como la representación de unas nupcias, aunque está demasiado dañada para poder confirmar tal apreciación (Pintore, 1978: 78-79). La leyenda identifica, en efecto, a la figura masculina como “el príncipe del país de Ugarit, Niqmadu”. Por su parte, mientras que la leyenda que acompaña a la figura femenina es ilegible, el tocado que lleva sí recuerda a los usados por las esposas reales egipcias.

La problemática de este documento radica en que no es posible identificar con seguridad el momento representado, ni a los personajes. De estos, el “príncipe de Ugarit” bien podría ser Niqmadu II, vasallo egipcio de la época amarniana, o Niqmadu III, vasallo hitita de la segunda mitad del siglo XIII. La dudosa datación no nos permite dar este caso como la excepción que confirme la regla establecida por Amenhotep III. En cuanto a la dama, un sello de una reina de Ugarit con jeroglíficos egipcios, que J. Vandier data del periodo ramésida (Ugaritica III: 81, n. 3; fig. 106), junto con la idea de que la dinastía XIX podría ser más abierta con los matrimonios que la XVIII, podría aportar algunas luces a ese propósito (Pintore, 1978: 79), pero aun así nada que asevere que proviniese del entorno palatino del país del Nilo.

A nivel ideológico, es probable que los egipcios no distinguieran enormemente entre las hijas de los Grandes Reyes y las provenientes de reinos vasallos. El objetivo de los intercambios matrimoniales era la acumulación de poder (Vidal, 2018: 407), y la forma de lograrlo era mediante la acumulación de esposas en un mismo lugar. Como aludimos en III.2, la acumulación es uno de los mecanismos empleados dentro de los sistemas de prestaciones, derivando a su vez en el incremento del prestigio de los que lo poseen.

El episodio conocido como el Caso Zannanza, en comparación, es de los más controvertidos a la vez que esclarecedores acerca de la situación diplomática y de las expectativas de unos y otros a su respecto, especialmente porque parece haber sido el detonante de diversos enfrentamientos entre Egipto y Hatti (Cordani, 2013: 43; Güterbock, 1956a; 1956b; 1956c). El relato conocido como “Las Hazañas de Šuppiluliuma I contadas por su hijo Mursili II” se conserva en diversas tablillas y fragmentos dispersos descubiertos en las excavaciones de Bogazköy de 1906, 1907 y 1931, y posteriormente puestos en contexto y ordenados por Güterbock (1956a: 41-50).

Mursili II, hijo y sucesor de Šuppiluliuma I, es el narrador en una selección de sucesos y eventos ocurridos durante el gobierno de su padre. Entre otros, se habla de las relaciones internacionales y se parafrasean las cartas intercambiadas entre los reyes.

El caso que nos concierne se presenta tal y como los anteriormente descrito, a raíz una petición matrimonial por parte de Egipto al rey hitita, supuestamente con el objetivo de consolidar la monarquía y la relación bilateral existente, en los siguientes términos:

*“Y como además, su soberano Nibhururiya había muerto, la reina de Egipto, que era Dahamunzu, envió un mensajero a mi padre [Šuppiluliuma I] y le escribió así: “Mi marido ha muerto y no tengo hijos. Pero tú, dicen, tienes muchos hijos. Si tu me dices un hijo tuyo, se convertiría en mi marido[...”]”* (Güterbock, 1956b, 94; trad. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 69)

Sin embargo, tal y como se puede observar, en este caso la petición proviene de una reina recientemente enviudada. La solicitud, lejos de parecerse a las vistas en las cartas de Amarna, es de un hijo, un príncipe con el que contraer matrimonio. Las circunstancias se invierten pero el funcionamiento del sistema parece alinearse con las pretensiones de la reina viuda, quien pretende aprovechar las estructuras preestablecidas para su propio beneficio. La Dahamunzu informa incluso al hitita de su negativa a contraer matrimonio con “un sirviente”, sin que podamos aclarar a quien se refiere claramente, pues ello supondría “la vergüenza para [su] país” (Güterbock, 1956b, 94-97; trad. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 69-70). Su intención en acordar un matrimonio interdinástico, una unión de casas reales, y hallar un rey para Egipto.

Se trata de un hecho prácticamente único, un suceso fuera de lo habitual en la que la dinastía XVIII, ya debilitada por los desajustes a nivel religioso y político durante el periodo de Amarna, podría haberse visto abocada a su final ante la ausencia de un heredero claro (Kemp, 1992: 331-402). En estas circunstancias la reina viuda debe hacer uso de los pocos recursos que le quedan incluso si ello implica acudir a un enemigo en potencia, Hatti. La reacción de Šuppiluliuma I refleja sorpresa: “Algo así nunca me ha pasado en toda mi vida” (Güterbock, 1956b: 95; trad. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 69); seguida de suspicacia: “¡Ve y a tu vuelta tráeme la verdad! ¡Quizás ellos tratan de engañarme! ¡Quizás ellos tienen un hijo de su soberano! Ve y a tu vuelta tráeme la verdad” (Güterbock, 1956b: 95; trad. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 69).

Cronológicamente, el acontecimiento presenta importantes complicaciones, puesto que la discusión académica radica justamente sobre la identificación de la reina en cuestión<sup>168</sup>. Esta aparece mencionada sencillamente bajo el nombre de Dahamunzu, o *t3 ḥmt nsw*, que se traduce como la “Esposa Real”, el título genérico de las esposas del faraón. Mursili no ofrece mayor información acerca de la identidad de la reina egipcia, ni acerca de las supuestas negociaciones que habrían ocurrido. Lo cierto es que Šuppiluliuma I finalmente accede y envía a su hijo Zannanza a Egipto, con la clara idea de ver a un vástago convertido en rey del país del Nilo, pero este fallece en un incidente de nuevo envuelto en el misterio del pasado y la suposición<sup>169</sup>.

Comparando el Caso Zannanza con las ocasiones observadas en las Cartas de Amarna podemos establecer al menos una serie de directrices acerca de los matrimonios interdinásticos. En primer lugar es característico el uso de dichos matrimonios como mecanismos de control político y diplomático, tal y como expresan Bernabé y Álvarez-Pedrosa (2004: 57). Tanto para el faraón como para el resto de monarcas próximo-orientales, la participación dentro del intrincado vínculo de parentesco y relacional que se crea era la manera de seguir jugando al juego político. En este caso concreto, Šuppiluliuma I considerará seriamente la propuesta matrimonial de la Dahamunzu a pesar de ser esta una mujer, y por tanto ajena al sistema en tanto en cuanto participante activa, un hecho sin precedentes conocidos (Reeves, 2001: 175-176). Sin embargo su

---

<sup>168</sup> Al igual que ocurría con la identificación del faraón Huriya (ver 151), en este caso la identificación de todos los actores del caso Zannanza radica en torno a la identificación del faraón Nibhururiya. Entre los posibles candidatos, Akhenaton (Miller, 2007: 289-290), o bien uno de sus sucesores, Smenkhara, o bien Tutankhamon (Bryce, 1990: 103). La reina en cuestión podría ser Nefertiti, viuda de Akhenaton, como argumenta Reeves (2001: 176-177), o bien Meritaton como viuda de Smenkhara (Gabolde, 1998), o incluso Ankhesenamun, recientemente enviudada de su hermano Tutankhamon, si se confirmase la teoría de Bryce. Puesto que la carta de la Dahamunzu alude a la falta de herederos del matrimonio real egipcio, se ha argumentado que la situación de la esposa de Tutankhamon es la más similar a la descrita, y que por tanto esta debería ser la escritora de las cartas.

Sin embargo, si que podemos considerar hasta cierto punto que los acontecimientos narrados en “Las Hazañas de Šuppiluliuma I contadas por su hijo Mursili II” son posteriores a aquellos descritos en las cartas EA 41 a EA 44, dando por lo tanto cierto rigor cronológico a los mismos. Como hemos aludido anteriormente, es justo considerar, como argumentan Bernabé y Álvarez-Pedrosa (2004: 56), que el destinatario de las cartas EA 41 a EA 44 es probablemente un sucesor de Akhenaton, y por ende que la Dahamunzu debería encontrarse entre las mujeres reales del final del periodo de Amarna.

<sup>169</sup> Šuppiluliuma I, y paralelamente Mursili al relatar las palabras de su padre, concuerdan en acusar a los egipcios de un complot para asesinar al joven príncipe (Güterbock, 1956c: 108; trad. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 71), lo que lleva al monarca hitita a atacar Egipto. En la crónica se halla percibe la ausencia de una información más precisa sobre la muerte del príncipe, si esta ocurrió en territorio egipcio o bien fuera de este, así como las particularidades de la negociación del contrato matrimonial en cuestión.



pertenencia al grupo familiar cercano del antiguo faraón la convierte en una pieza importante. Para la propia reina este matrimonio habría sido una parte esencial de una mayor estrategia destinada probablemente a mantener su posición dentro de la corte. La Dahamunzu esperaba obtener la protección del monarca hitita tal y como muchos otros habían obtenido la protección de los reyes egipcios<sup>170</sup>.

A su vez, el Caso Zannanza pone de manifiesto el hecho de que los matrimonios diplomáticos eran una práctica habitual entre los Grandes Reyes, al igual que los intercambios de regalos (*šulmānu*), y contaban con su propio conjunto de normas y ritos preestablecidos. A la solicitud formal le seguía una embajada de reconocimiento para conocer la situación real o bien para elegir a la princesa que sería prometida. Asimismo, la asociación al trono de un matrimonio de este tipo no se ponía en duda, tal y como explica la reina: “Para mí sería mi marido pero en Egipto sería soberano” (Güterbock, 1956b: 97; trad. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004: 70). De esta manera el procedimiento formalizado, conocido y aceptado en todas las cortes, habría permitido a al Dahamunzu plantear su propuesta ante el hitita hasta incluso conseguir que esta fuera aceptada.

### VII.3 *Šulmānu* y la teoría del regalo en las cartas de Amarna

A lo largo de nuestro análisis del corpus de Amarna hemos podido observar en numerosas ocasiones el uso de *šulmānu* como palabra para referirse a los regalos intercambiados entre los monarcas, o bien como fórmula de saludo o de apertura de las cartas. *Šulmānu* forma parte del aparato terminológico y conceptual basado en la reciprocidad y la paridad empleado por los monarcas del periodo de Amarna. Entre otras formas del lenguaje metafórico, las ideas de “fraternidad” (*ahhūtu*), “amor” (*ra’amūtu*) y “alianza” (*tābūtu*), “paz” (*salīmu*) y “buena salud” (*sūlmu*) se combinan a la

---

<sup>170</sup> Por ejemplo, en EA 45, que marca el inicio de las relaciones entre Egipto y Ugarit dentro del corpus amarniense, el rey Ammistamru solicita la protección de Akhenaton, de quien será vasallo (EA 45: 22-35).

perfección con el objeto del que provienen todas estas metáforas, que es el regalo (*šulmānu*) (Liverani, 1999: 314-316).

Predominantemente escrita en “canaano-acadio”, la lengua vehicular de las cartas de Amarna que amalgama el léxico del acadio con la gramática canaanita (Izre’el, 2007: §1.1), la correspondencia diplomática amarniense es característica de su momento histórico, así como del sistema internacional político, económico y social que se desarrolla en ese momento. En palabras de Liverani, la relación funcional básica que regía la interacción de los distintos participantes en la diplomacia epistolar amarniana era la adquisición de bienes y regalos por los asiáticos y de mujeres por los egipcios (Liverani, 1999: 316). Así, podemos afirmar que el regalo era esencial tanto para unos como para otros de tal modo que la satisfacción de ambas partes fuese el resultado buscado en todas y cada una de las cartas y esperado de las relaciones subyacentes.

El término acadio *šulmānu*, sustantivo masculino, y cuyo plural es de la forma *šulmānātu*, se compone de una raíz, *šulmu*, y el sufijo *-ānu*. Cronológicamente su uso se documenta en los periodos Babilonio Medio y Asirio Medio en adelante, aunque se limita principalmente a ciertos corpus documentales del segundo milenio y escasos en el primer milenio. Etimológicamente, *šulmānu* deriva por tanto del término acadio antiguo *šulmu*, de cuyo significado, “bienestar”, “salud”, pero sobre todo “bienvenida”, “saludo cordial” utilizado en contextos epistolares, proviene su uso en las cartas de Amarna y otros corpus similares como “regalo diplomático”.

El sufijo *-ānu*, por su parte, contribuye a modificar el significado de *šulmānu*, como derivativo de *šulmu* (Von Soden, 1995: 85-86), pasando de significar “bienvenida” a “regalo de bienvenida” o similar. Por su parte, la forma verbal *šalāmu*, derivada igualmente de *šulmu*, se traducirá como “estar bien”, “llegar en buenas condiciones”, o “estar /llegar a salvo” y similares (CAD 17, I: 208 ss.). A continuación nos interesaremos por la polisemia de *šulmānu* de la manera más concisa posible, con el objetivo de establecer el campo semántico del término.

### VII.3.1 *Šulmānu* como “bienestar” o “salud”

La traducción de *šulmānu* como “bienestar” o “salud” es la más directamente relacionada con *šulmu*. A pesar de ello, se seguirá utilizando *šulmu* como saludo o introducción cordial en contextos epistolares, y *šulmānu* como referente a la salud del destinatario (CAD 17, I: 208 ss.).

Dos corpus epistolares, provenientes de Ras Shamra y de el-Amarna, son, sin embargo, las principales evidencias del uso de *šulmānu* con significado de “bienestar” o “salud”. Ugarit, la que fuera capital de uno de los pequeños reinos de la costa noroeste sirio-palestina, territorio disputado por Egipto, Mitanni y Hatti, constituye una fuente de documentación muy valiosa para el periodo que nos incumbe. Vasallos temporales de los reyes Mitanni en los siglos XV a XIV a.e.c. aproximadamente (Postgate, 2013: 396), también mantuvieron relaciones extensas con los faraones egipcios, como se atestigua en el corpus de Amarna. Sin embargo, la riqueza de contactos diplomáticos y la situación estratégica que mantenía la ciudad favoreció la creación de un archivo palaciego, conservado bajo el nombre de Ras Shamra. Las excavaciones, iniciadas en 1929 por Claude F. A. Schaeffer (1939), continúan hoy en día aportando valiosos documentos al estudio de esta región.

Dentro del archivo de Ras Shamra hallamos documentos excepcionales, como lo es la carta en la cual la dama Hebetazali inquiriere acerca de la salud de la reina de Ugarit, “su señora” en el encabezado. En el cuerpo de la misma se discute sobre el intercambio de piezas de tela diversas. La frase “para mi señora, que goce de salud”, con *šulmānu* en la forma *šul-ma-nu* (RS 20.19; Ugaritica V, 48: 6) es similar a la forma *šul-mu* que aparece en otra carta de la misma reina, en la frase “y que todo vaya bien allí” (RS 20.13; Ugaritica V, 49: 19), cuya lectura, sin embargo es confusa y poco clara.

Por otra parte, la forma aparece a menudo con el mismo significado en el encabezado de cartas, como por ejemplo en la que envía el rey de Karkemiš al rey de Ugarit, acerca del respeto de ciertas fronteras comunes. La frase “los dioses en su salud te guarden” (RS 20.174 A; Ugaritica V, 25: 4) formaba parte de las formas protocolarias de saludo en epístolas de este tipo. Otro ejemplo es el archivo de Rap’anu, alto funcionario de Ras Shamra, quien escribe en una ocasión al prefecto de Ugarit, con las siguientes palabras: “envíame noticias de que todo va bien” (RS 20.23; Ugaritica V, 54:

8) en la forma *šul-ma-na*, mientras que, unas líneas más adelante, utiliza la forma *šul-ma-ni* (RS 20.23; Ugaritica V, 54: 27) para referirse a la salud del interpelado.

El corpus de las cartas de Amarna, como ya hemos explicado anteriormente (ver VI.1), se compone de al menos 380 tablillas de arcilla inscritas en cuneiforme, halladas en la antigua ciudad egipcia de Akhetaton, y que constituye un importante archivo de correspondencia diplomática entre Egipto y sus vecinos. Todas ellas comparten una estructura estandarizada, con un pasaje introductorio plagado de fórmulas de cortesía, cumplidos y agasajos, seguido del cuerpo de la carta (Mynářová, 2007: 53-57). Dentro del protocolo epistolar, por ende, el término *šulmu* es muy a menudo utilizado como saludo cordial en el encabezamiento. En cambio, *šulmānu* era empleado por el emisor para interesarse por la salud del destinatario.

Los casos en que *šulmānu* aparece en el corpus de Amarna con significado de “bienestar” o “salud” es de las formas *šu-ul-ma-na*, *šu-ul-ma-ni*, y *šu-ul-ma-an-šu*. En el caso de *šu-ul-ma-na* le seguirá la frase “para que escuche del bienestar de mi hermano y me alegre” (EA 27:7; 33:14; 37:15). Solo se encuentra un caso de *šu-ul-ma-ni*, en una carta del monarca egipcio Amenhotep III al babilonio Kadašman-Enlil I, mientras ambos se encuentran enfrascados en una discusión por un matrimonio anterior. El faraón insta al rey casita a que envíe a un emisario para que compruebe “la buena salud de tu hermana” (EA 1:34).

Sin embargo, la forma más común es *šu-ul-ma-an-šu*, o también *šu-ul-ma-an-šu ša NN*, de tal manera que se indica el sujeto asociado al término para “bienestar” o “salud”. Todos los casos provienen de las cartas emitidas por el rey mitannio Tušratta en la frase “para que escuche del bienestar de mi hermano y me alegre” (EA 17:49; 19:73 y 74; 27:36 y 92; 28:27 y 30), o bien “para que traigan noticias de la salud de mi hermano y los escuche” (EA 17:53). Una última forma de lectura originaria de una tablilla chipriota, confusa debido al deterioro de la misma, *šu-ul-ma-nu* (EA 37:8), podría estar indicando una estructura similar a las anteriores.

### VII.3.2 *Šulmānu* como “regalo”

La utilización de *šulmānu* como término para referirse a los regalos intercambiados en contextos epistolares a nivel internacional es casi exclusivo del periodo Medio asirio-babilónico. Estos contactos políticos internacionales, realizados en su totalidad a través de un sistema epistolar elaborado y complejo, se basaban sobre todo en lazos de hermandad y de reciprocidad, siendo los regalos la materialización de esta última. El estado egipcio en persona del faraón recibía de los reyes asiáticos presentes de distinta naturaleza, en calidad de tributo si los reyes eran vasallos del monarca egipcio, o regalo diplomático si los reyes se consideraban de mismo rango (Gestoso Singer, 2008: 37-38). A cambio, el faraón egipcio prometía su protección y auxilio en casos de necesidad. En la práctica, la relación cordial de Egipto con los grandes estados de Hatti, Mitanni, Babilonia y Asiria aseguraba el mantenimiento del equilibrio de poderes en la región.

Por lo tanto contamos con dos traducciones principales de *šulmānu*, en primer lugar “regalo diplomático” cuando los participantes en el intercambio son reyes de mismo rango, es decir Egipto, Hatti, Mitanni, Babilonia, Asiria y Alashiya, así como “regalo desigual” o también “tributo” cuando se trata de un regalo enviado por vasallos o clientes a su señor, protector o un oficial de rango superior.

#### VII.3.2.a Regalo diplomático, intercambiado entre reyes de mismo rango

De nuevo es el corpus de Amarna el que nos aporta la gran mayoría de apariciones de *šulmānu* como “regalo diplomático”<sup>171</sup>, de las formas *šu-ul-ma-nu*, *šu-ul-ma-na* y *šu-ul-ma-ni*. De la primera tenemos escasos ejemplos, en cartas de origen chipriota, en las frases “cualquier regalo que me envíe él (mi hermano)” (EA 35:51), y sencillamente “el regalo de mi hermano” (EA 37:10).

---

<sup>171</sup> Moran (1992) traduce *šulmānu* como “greeting-gift” en sentido de regalo, al igual que “greeting” en sentido de “bienestar”. Es evidente que, para Moran, *šulmānu* tenía una función clara de expresión de cortesía en el contexto epistolar de Amarna y otros corpus del mismo periodo. Sin embargo, la definición de Von Soden (1981) y la del CAD coinciden en insistir en el sentido de “salud” y de “regalo” en los contextos indicados.

La forma *šu-ul-ma-na* se emplea en frases como “que me traigan un regalo” (EA 1:55), o bien “te enviaré un regalo” (EA 5:18; 35:41), en las cuales se demuestra la reciprocidad del sistema, puesto que los regalos eran enviados y recibidos por ambas partes. A menudo, el remitente tiende a acentuar la calidad del regalo con adjetivos añadidos a *šulmānu*, como por ejemplo “un hermoso regalo” (EA 3:11; 7:60; 9:9), o también “un regalo grande y hermoso” (EA 11: r31 y r34), en sendos ejemplos de cartas de los reyes de Babilonia. En EA 7 se habla de “un regalo rutinario” (EA 7:56: *ki šu-ul-ma-na ga-ti*), que parece oponerse a los anteriores, puesto que solo un renglón por encima dice “no te envió muchos regalos hermosos” (EA 7:55). De manera similar, *šu-ul-ma-na* aparece en frases negativas, por ejemplo “no me has enviado un hermoso regalo, ni yo por mi parte te he enviado un hermoso regalo” (EA 10:13 y 14).

En cuanto a la forma *šul-ma-na*, hace acto de presencia en escasas cartas de los reyes de Mitanni, en la frase “que el regalo es mayor que cualquier otro” (EA 20:31), y de Hatti, en la frase “como tu padre y yo deseábamos (recibir) regalos el uno del otro” (EA 41:18). En este último ejemplo se ha propuesto la traducción “deseábamos la paz el uno con el otro” (Moran, 1992: 114). En este aspecto vemos como los términos *ḥtp* y *šulmānu* gozan de un cierto punto de encuentro en sus respectivas traducciones a nuestra lengua. Si bien esta traducción es exclusiva de Moran, es posible encontrar similitudes en los usos de ambas palabras en contextos en los que el intercambio de regalos y la búsqueda de la paz son actos prácticamente sinónimos. Igual de sinónimos pueden ser, por tanto, los términos empleados para referirse a tales acciones.

Podemos observar igualmente en el corpus de Amarna que *šulmānu* es usado en distintos casos, dependiendo del tipo de frase. En concreto con la forma *šu-ul-ma-ni*, esta puede aparecer como acusativo, en frases como “te envió como regalo” (EA 8:43; 19:85), y también “no me enviaste mis regalos” (EA 3:20; 26:35). En caso genitivo será más comúnmente en frases como “el regalo de mi hermano” (EA 17:39; 20:80; 21:37; 29:182 y 185; 35:11), siempre en referencia a los monarcas, o bien a otras personas de su entorno, como es el caso del rey mitannio que escribe sobre “el regalo de Teye, tu madre” (EA 29:187), “el regalo de Tadu-Heba, mi hija” (EA 29:189), y “el regalo de Kelu-Heba, mi hermana” (EA 17:41). Hay pocos ejemplos en caso nominativo, es decir, donde actúa de sujeto de la frase, como en “mi regalo (para ti) no equivale a lo que te he dado” (EA 3:22).

Las variantes de la misma forma (*šu-ul-ma-ni*) son *šu-ul-ma-ni-ka* (2:r7; 3:33; 6:20; 9:36; 10:43; 11:r24; 40:12), también observada como *šul-ma-ni-ka* (EA 15:14; 16:12; 27:110; 41:39; 44:24) o *šul-ma-ni-i-ka* (EA 26:64), así como *šu-ul-ma-ni-ia* (EA 3:15; 9:11; 26:39), las cuales conservan el mismo significado de “regalo diplomático” intercambiado entre reyes de mismo rango. Finalmente, las formas *šu-ul-ma-ni-ša*, en la frase “le envío (a ella) como regalo” (EA 10:47), y *šu-ul-ma-ni-šu*, en la frase “envío como regalo de mi hermano” (EA 19:80), indican mediante el uso del genitivo la pertenencia a distintos individuos, hombre o mujer.

Varios textos de Bogazköy (antigua Hattuša, capital del imperio hitita) cubren aspectos relacionados con los sistemas de intercambio de regalos, usando el término *šulmānu* para referirse a estos últimos cuando son realizados por reyes del mismo rango. En primer lugar, una carta de Hattusili III, rey de Hatti, a Adad-Ninari I de Asiria, sobre asuntos de mutuo interés (Beckman, 1999: 139-140), donde se discute también el envío de regalos dentro del protocolo diplomático vigente, en la frase “(no envió) los regalos apropiados” (KBo 1.14, r4 y r8). Un tratado entre los reyes de Hurri y Hatti ha planteado serias dudas entre los investigadores desde su descubrimiento, particularmente por su atribución a Sunashshura, “gobernador de Kizzuwatna”, nombre de más de un rey en esta región (Beckman, 1999: 13-14). Sin embargo, la referencia a *šulmānu* está clara en varias ocasiones, en concreto al mencionar los regalos del rey de Hurri (KBo 1.5 III, 53 y 61), o en la frase “no aceptaré sus regalos” (KBo 1.5 III, 55 y 63) que se atribuye al rey hitita.

Finalmente, una carta curiosa de la reina egipcia Tuya, esposa de Seti I y madre de Ramses II, al monarca hitita Hattusili III (Edel, 1974: 109), con la forma *šul-ma-an*, en la frase “como regalo a mi hermano” (KUB 34.2, r8). La posición de las reinas en la corte egipcia era tal que también eran considerados sus regalos en igualdad a los de los Grandes Reyes (ver otros paralelos en la nota 172), en este caso grandes cantidades de oro.

Como rasgo especial, destacamos el uso del término original ŠUL-MAN como acadograma o sumerograma, es decir un carácter cuneiforme sumerio utilizado como ideograma o logograma en un idioma diferente al sumerio, en este caso el hitita. Varias ocurrencias de este hecho se pueden observar en la carta de Hattusili III al rey de Ahhiyawa (Beckman, Bryce & Cline., 2011: 145-149; Hoffner, 2009: 352-354), donde

se trata el tema de los regalos diplomáticos, en las frases “acerca de lo que me escribiste sobre el regalo del rey de Ahhiyawa” (KBo 2.11, r11), y “he tomado [un rython de oro] de los regalos del rey de Egipto y te lo he enviado” (KBo 2.11, r13). Este uso es curioso puesto que el término *šulmānu* aparece únicamente a partir de los periodos Babilonio Medio y Asirio Medio en adelante, y no formaba parte del léxico sumerio, ni con el sentido que estudiamos. El empleo de un sumerograma o acadograma es indicativo de la prominencia que se debía atribuir al concepto de *šulmānu*, es decir, al regalo intercambiado entre monarcas en contexto diplomático, dándole peso propio como palabra sumeria.

### **VII.3.2.b      Regalo desigual, enviado por vasallos o clientes a su protector u oficial de mayor rango**

La naturaleza del regalo no varía en los casos en que los participantes en el intercambio no sean homólogos. Sin embargo, cuando el receptor y el donante de un regalo no eran iguales en rango o categoría, el regalo realizaba un recorrido definido por esta diferencia. El vasallo o cliente ofrecía regalos, de nombre *šulmānu*, a su patrono, su señor o a un oficial de rango superior al cual estaba unido por lazos de clientelismo o por interés personal. Estos regalos tenían una función concreta que era la de favorecer al donante a ojos del receptor. Textos originarios de Ugarit son el ejemplo claro de esta práctica, donde el emisor de la carta que acompañaba al regalo podía ser tanto un individuo sin rango, como un rey o gobernador, vasallo de otro rey.

La carta que envía Ammittamru II, rey de Ugarit, a Hešmitešub, donde se discuten regalos recibidos por el primero de parte de “el rey mi señor”, llega a ser un ejemplo del primer caso. Con la frase “como regalo a mi señor envío (una gran pieza de tela)”, de la forma *šul-ma-ni* (RS 20.184; Ugaritica V, 28: r17), se indica que el regalo es forma parte de una relación de vasallaje, es decir una situación de desigualdad entre donante y receptor. Un segundo ejemplo proviene del palacio de Ugarit, donde la reina, ejerciendo de regente, recibía regalos y favores de diversos individuos. Uno de ellos, la dama Hebetazali, envía unas piezas de tela “como regalo a mi señora”, de la forma *šul-ma-ni* (RS 20.19; Ugaritica V, 48: 15), y pide a cambio unos chales de lana de un color



específico. El intercambio de regalos con la corte, en especial en Ugarit, sobre todo de telas diversas, parece haber sido un suceso bastante común.

Por último, se plantea dentro del significado de regalo desigual una expresión que une *šulmānu* al término *šūbultu*, traducido como “remesa”, “envío”, así como “regalo” (CAD 17, I: 188). La palabra *šūbultu* es usual desde los periodos Babilonio Antiguo y Asirio Antiguo, mientras que, como hemos visto, *šulmānu* aparece en etapas posteriores. De este modo, la expresión que combina ambas voces es prácticamente exclusiva de los archivos de Amarna, de la forma *šul-ma-na aš-pur u šu-bi-il-ta* (EA 44:12), y Bogazköy, de la forma *šu-bi-el-ta ana šul-ma-na* (KUB 3.70, r.9; KBo 9.43: 20). La traducción de la expresión conjunta implica algunos problemas, en primer lugar puesto que ambas palabras pueden ser traducidas como “regalo”. La sinonimia, o en este caso heteronimia, es la causa de que las traducciones de una misma expresión puedan diferir entre ediciones del mismo texto. Moran traducirá la carta EA 44 como “entonces fui yo quien te envió saludos y te trajo un regalo” (1992: 117), mientras que Gary Beckman será más literal, traduciendo la expresión como “te he enviado regalos y cargamentos” (1999: 122).

Contrariamente a los casos anteriores, los donantes en ambos casos son de alto rango. En EA 44 se trata del príncipe Zita, hermano de Šuppiluliuma I, mientras que en el segundo es el hijo de Ramses II, nombrado Sutahapshap, quien escribe al monarca hitita Hattusili III. En casos similares, cuando el donante o incluso el receptor de un *šulmānu* no es un monarca sino un miembro de la familia real, se ha traducido el término como un regalo diplomático, en un contexto de igualdad entre ambas partes<sup>172</sup>. Sin embargo, si bien el rango de los emisarios de las cartas en ambos ejemplos puede ser considerado relativamente igualitario al de los receptores, el contexto parece indicar que *šulmānu* posee un significado diferente cuando en esta expresión se asocia con

---

<sup>172</sup> Es el caso de los regalos que Tušratta remite a su hermana Kelu-Heba (EA 17: 41-45) y posteriormente también a su hija Tadu-Heba (EA 27: 113; EA 29: 188-189), ambas casadas con Akhenaton, así como los regalos destinados a la reina Teye, en una carta del monarca mitanio (EA 26: 64-66); o bien los regalos que los monarcas babilonios Kadašman-Enlil (EA 2: r8-9) y Burna-Buriaš II (EA 10: 45-47) envían a una esposa de Amenhotep III, hermana del babilonio, y a la princesa Maya-Ati, hija del faraón, respectivamente.

*šūbultu*. En este caso, una acepción alejada de la diplomacia y más cercana de un intercambio económico podría ser más aceptable<sup>173</sup>.

### VII.3.3 Otras acepciones de *šulmānu*

Por lo general, se considera que *šulmānu* es el equivalente a “regalo” en la mayoría de los contextos, y “bienestar” en contexto epistolar. Aún así, los hay que reparan en la ambigüedad dentro de los significados del término, como es el caso de Florence Malbran-Labat (2010: 85-86), quien considera que en los contextos diplomáticos o comerciales, enviar su *šulmānu* por escrito era el signo de buenas relaciones entre socios igualitarios, estuviese o no acompañado de un regalo material. Otros términos para regalos, añade, son *tāmartu* (RS 94.2571) y *ana* (RS 17.148), en cuyo caso la diferencia de terminología provendría de la disparidad en el estatus de los personajes involucrados, así como en la naturaleza del regalo. Así, en contadas ocasiones, *šulmānu* podrá tener otros significados, como por ejemplo “propina” o “gratificación” en el caso de los llamados Textos *Šulmānu*.

#### VII.3.3.a Textos *Šulmānu* (*šulmānu* como “remuneración” o “recompensa”)

Los llamados Textos *Šulmānu* son una serie de documentos legales y comerciales muy concretos fechados en el periodo Medio Asirio, identificados por Paul Koschaker (1928). El término *šulmānu*, que les da nombre, aparece dentro de la terminología específica empleada para transmitir una idea concreta, que es la de un contrato de transacción. Los Textos *Šulmānu* son una forma singular de pagaré, que registra el compromiso de una de las partes de hacer un pago al acreedor en reconocimiento del hecho de que el acreedor trate un asunto, cuya naturaleza pocas veces se describe (Finkelstein, 1952: 77; Postgate, 2013: 248). La parte deudora se compromete con la beneficiaria a hacer un “regalo”, es decir como un soborno a cambio de un favor. La

---

<sup>173</sup> Para otras traducciones de *šūbultu*: CAD 17, III: 189. Entre otras, en periodos Medio Babilonio y Medio Asirio *šūbultu* tiene significado de “sustento” o “manutención”, tanto con significado económico como alimenticio, así como “aceite y cebada” en algunos casos, o incluso “regalo” en contextos interpersonales.

práctica del soborno tal y como se atestigua en los Textos *Šulmānu* no solo era de uso común sino que se consideraba una transacción legal, sellada y jurada ante testigos (Finkelstein, 1952: 80).

Los documentos se estructuran todos prácticamente del mismo modo, siguiendo la misma formulación: “X, debido a B, cargable a A. Este objeto es un *šulmānu*. Cuando su asunto (de A) haya sido atendido, deberá pagar su *šulmānu* y romper su tablilla”, o bien “cuando él (A) haya atendido su asunto (de B), recibirá su *šulmānu*” (Finkelstein, 1952: 77), donde X es un objeto o cantidad del mismo, B es “beneficiario” y A es “acreedor”. El término *šulmānu* aparece de la forma *šul-ma-nu* (KAJ 48:8; 49:9 y 13; 51:9; 54:10 y 13; 73:10; 75:10 y 14; 94:7 y 9) y la menos común *šul-ma-ni* (KAJ 91:14; 93:8; 100:18), pero siempre dentro de la misma estructura.

En pocos textos se especifica los *šulmānu* que han de ser pagados en cada caso, por lo general metales como plata o plomo, o bien alguna cantidad de productos alimenticios o animales de granja (Postgate, 2013: 250). Uno de los textos habla de una esclava prometida como *šulmānu* (KAJ 100: 18). Si bien conocemos el significado de *šulmānu* como “regalo”, su condición legal en este contexto no está clara (Finkelstein, 1952: 77). Se trataba de contratos privados, aunque en algunos de los casos se conoce que los beneficiarios formaban parte de una larga estirpe de funcionarios de alto nivel (Postgate, 2013: 251), poniendo en duda entonces que alguna de las partes actuara como representante del estado y no de manera individual.

En el archivo de Urtēnu, en Ugarit, también se encuentran evidencias de *šulmānu* con significado similar a “retribución”. Muchas de las cartas encontradas en este conjunto atestiguan las actividades comerciales de este mercader, y muestran el alcance geográfico de sus actividades. Entre otras, la carta que nos incumbe habla de envíos de cobre, estaño, lana azul púrpura y alumbre (Van Soldt, 2011: 197-198). En este caso, Wilfred Van Soldt decide traducir *šulmānu* como “bienestar”, en relación con los asuntos comerciales de cada uno, y no de su salud personal, en las formas *šul-mu* (RS 34.141: 8), *šul-ma-nu* (RS 34.141: 10), y *šul-ma-na* (RS 34.141: 13, 16). Teniendo en cuenta la ambigüedad en el contexto en cuestión, el significado de *šulmānu* en este contexto se aleja del “bienestar” personal y se acerca al “bienestar” económico, es decir similar a una “remuneración” debida a uno (Malbran-Labat, 2010: 85).

### VII.3.3.b *Šulmānūtu*

Pocos son los derivados de *šulmānu* que podamos mencionar. El ya discutido *šulmu* del cual el propio término es originario es sencillamente empleado como saludo en el encabezado de cartas, significando “salud”. En cambio, *šulmānūtu* es una de las formas procedentes de *šulmānu* que resulta más curiosa. La voz *šulmānūtu* es un hápax (CAD 17, III: 247), es decir, que solo ocurre una vez y con un solo significado en un diccionario. Es, en efecto, una deformación de *šalāmu*, y no de *šulmānu*, en un texto que habla de un tiempo pasado<sup>174</sup>. La palabra *šulmānūtu* aparece hasta en tres ocasiones en el mismo documento, en referencia a regalos hechos a diferentes entidades o individuos de distinta relación, por lo general de la realeza o relacionados con ella. Hace, por tanto, un uso historiográfico de un término similar al empleado realmente casi un milenio antes con el objetivo de simular erudición.

La palabra *šulmānūtu* se traduce en ese texto como “regalo”, atribuyéndole por tanto un significado muy similar a *šulmānu*. Por otro lado, *šalāmu*, palabra de la que procede, posee una mayor variedad de significados, entre los que destacamos los relacionados con el campo semántico de “salud”, de acontecimientos celestes, como “ponerse” o “salir”, en referencia al sol, y del campo semántico del fin, como “terminar” o “llevar a cabo hasta el final” (CAD 17, I: 206-229).

Dentro del campo semántico de “salud”, *šalāmu* se traduce como “bienestar”, tanto de una persona como de un país, ciudad o región, o de los dioses en textos religiosos, mientras que como verbo será equivalente a “estar bien”, “mantenerse bien”, o “llegar a salvo”, sin peligros ni problemas, de manera similar a los significados derivados de “paz” de *ḥtp*. Del mismo modo, *šalāmu* será la forma de referirse a la puesta de sol y por ende a la culminación o satisfacción de una acción o hecho. Esto nos remite de nuevo a *ḥtp* y a varias de sus traducciones relacionadas con la satisfacción y con la puesta de sol y otros cuerpos celestes como hecho finito.

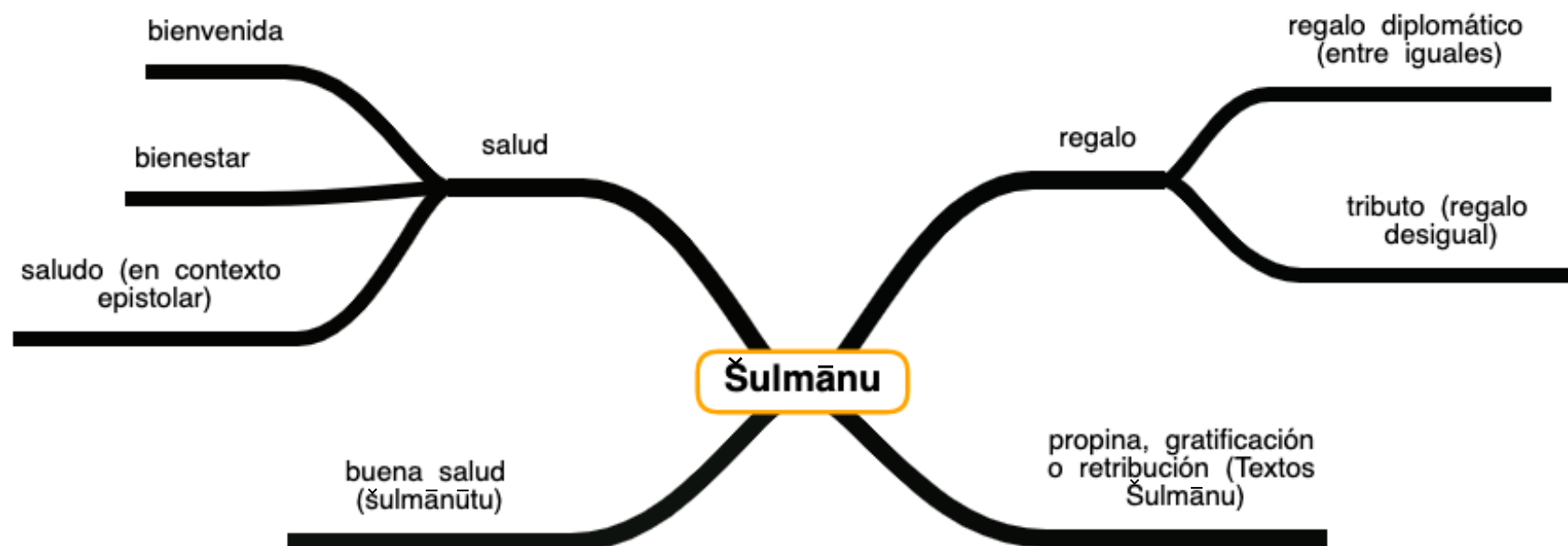
---

<sup>174</sup> Por la escasa información con la que contamos solo podemos adelantar que se trata de un texto literario, probablemente una crónica política del s. VIII, que hace referencia a los reinos de Hatti y Elam. Más información al respecto se puede consultar en E. von Weiher (1983), *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II*.

*Šalāmu* no es sinónimo de *šulmānu* y en ningún momento parecen cruzarse sus definiciones. Es de extrañar, por tanto, que *šulmānūtu*, derivado del primero, haya sido utilizado en torno al primer milenio con un significado tan cercano al segundo.

#### VII.4 El concepto de *šulmānu* como equivalente a *ḥtp*

El campo semántico asociado al término acadio de *šulmānu* abarca desde significados concretos a otros más abstractos (ver Ilustración 8). Derivado directo del término *šulmu*, combina los significados directos de tal herencia con los nuevos desarrollados a partir de su utilización en contextos predeterminados. Es un término relativamente sencillo, con un uso preferentemente en contextos epistolares con significado de “salud” o “bienestar”. Asimismo y en contextos interrelacionales será utilizado en el encabezado de cartas, con significado de “saludo” o “bienvenida”. Por otra parte, *šulmānu* tendrá un significado concreto en el ámbito ligado a la acción de dar o de ofrecer, es decir “regalo”. Observamos que las dos variantes en las cuales se emplea el término con significado de “regalos” son primordialmente en razón de la relación jerárquica entre las dos partes que participan en la acción en sí. Será un regalo igualitario o diplomático cuando los implicados sean de estatus similar, más concretamente entre reyes, mientras que cuando su estatus sea desigual, como por ejemplo entre un señor y su vasallo, se considerará un regalo desigual.



**Ilustración 8:** Mapa conceptual del campo semántico de *šulmānu*. Elaboración propia.

*Šulmānu* tendrá una utilización muy reducida en el tiempo, acotada básicamente en torno al segundo milenio a.e.c. La primera mención data de comienzos del siglo XVII a.e.c. en un texto religioso. Cobrará importancia en el transcurso de las relaciones internacionales de los siglos XV a XIV a.e.c., como término para identificar los regalos intercambiados entre monarcas. Mantendrá su significado prácticamente hasta el Bronce Final. Sin embargo en el siglo VIII a.e.c. volvemos a localizar el término, esta vez como hápax, es decir una deformación de una voz antigua que solo ocurre una vez. Someramente, observamos que *šulmānu* comparte gran parte de los significados, traducciones y usos de *ḥtp*, a saber como “regalo” o “donación” en distintos contextos y configuraciones, como forma para expresar “bienestar”, “bienvenida” o “agrado”, así como “paz”, es decir una forma de acuerdo mutuo.

Todas estas palabras comparten un rasgo de significado que se define por los conceptos de agrado, de acuerdo, es decir de satisfacción. Ahora bien, hemos considerado que “satisfacción” es la traducción más característica de *ḥtp*, además de “regalo”, siendo por tanto estos los vínculos entre los términos egipcio y acadio. Sin embargo el nexo más preciso lo hallamos ciertamente en el estudio de las cartas de Amarna. El término *šulmānu* aparece en sesenta y cuatro ocasiones en el corpus de Amarna (ver Gráfico 6), todos ellos dentro del grupo de cartas que se indentifica como de los Grandes Reyes. Solo dos ofrecen un contexto difuso y una traducción relativamente confusa<sup>175</sup>. El resto se dividen entre las interpretaciones de “salud” y “bienestar”<sup>176</sup>, correspondiendo al 20 % respecto del total, y las de “regalo diplomático”<sup>177</sup> que equivalen al 76 %.

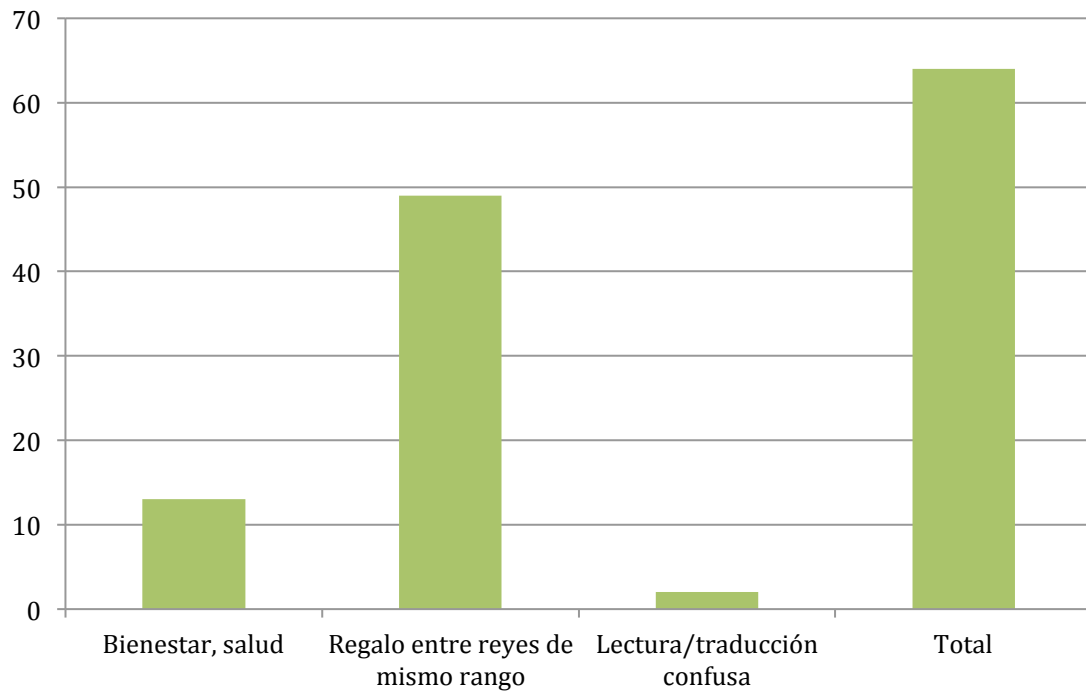
---

<sup>175</sup> EA 41:18 que Moran (1992) traduce como “paz” aunque por el contexto podría ser “regalo”, y EA 44:12 donde aparece la expresión *šulmānu ana šūbultu*, con distintas opciones de traducción, o “regalos y saludos” o bien “regalos y cargamentos”.

<sup>176</sup> Aparece en trece ocasiones en total con este significado: EA 1:34; 17:49, 53; 19:73, 74, 85; 27:7, 36, 92; 28:27; 33:14; 37:8, 15.

<sup>177</sup> Aparece en cuarenta y nueve ocasiones en total: EA 1:55; 2:r7; 3:11, 15, 20, 22, 33; 5:18; 6:20; 7:55, 56, 60; 8:43; 9:9, 11, 36; 10:13, 14, 43, 47; 11:r24, r31, r34; 15:14; 16:12; 17:39, 41; 19:80; 20:31, 80; 21:37; 26:35, 39, 64; 27:110; 28:30; 29:182, 185, 187, 189; 35:11, 41, 51; 37:10; 40:12; 41:39; 44:24.

## Šulmānu en las cartas de Amarna



**Gráfico 6:** Gráfico comparativo de las distintas traducciones de *šulmānu* en las cartas de Amarna, concretamente en las cartas dichas de los Grandes Reyes, es decir desde EA 1 hasta EA 44. Elaboración propia.

Es probablemente correcto definir *šulmānu* como una combinación de un campo léxico que asimile tanto el saludo amistoso como el regalo de reconocimiento y de cortesía, del mismo modo que Moran llega a identificar como “greeting” (lit. “saludo”) o bien como “greeting-gift” (lit. “regalo de bienvenida”) las diversas apariciones de *šulmānu* en el corpus de Amarna (ver nota 171). De este modo podemos llegar igualmente a equiparar estas traducciones con las de “satisfacción” y “regalo, ofrenda” que Assmann (2001: 48-51) atribuye específicamente a *ḥtp*. Ambos términos pueden ser traducidos dentro de un mismo campo léxico que engloba las variantes de “regalo”, “ofrenda”, así como de “satisfacción” como el resultado de los dos anteriores. De acuerdo con la definición de *ḥtp* que hemos establecido en IV.2 y la que hemos establecido en este capítulo, podemos considerar que ambos términos son sinónimos, en especial en el contexto que se limita a los sistemas de intercambio de regalos. La definición, preminentemente entendida como “regalo”, “obequio”, “ofrenda” o



sencillamente “algo dado, seguida de “bienestar” o “satisfacción” como el resultado de la acción en cuestión, se verá por lo tanto limitada histórica y geográficamente.

Si consideramos *ḥtp* y *šulmānu* como posibles sinónimos en el contexto de la política internacional del periodo amarniense, necesitamos establecer del mismo modo una conexión entre *šulmānu* y el concepto de regalo de Mauss. Esta idea, como ya hemos explicado anteriormente, se basa en la identificación de acciones de determinada naturaleza como parte de un sistema de intercambio de regalos a nivel interpersonal pero también a otros niveles, político, económico, religioso y social. Las acciones que definen el sistema serán las de dar, recibir y reciprocitar. Los sistemas de intercambio de regalos o de prestaciones serán sociales y socializantes pues su desarrollo debe efectuarse dentro de un grupo social concreto y su resultado será la creación de lazos entre los miembros de dicho grupo. Serán además una manera de establecer o bien de mantener jerarquías dada la naturaleza relacional y agonística de cierto tipo de intercambios. Otro tipo de relaciones creadas a raíz de los intercambios de regalos serán las de parentesco. Finalmente el regalo en sí podrá ser material, es decir una donación de bienes y riquezas, o bien inmaterial. La satisfacción de ambas partes será el desenlace más favorable para todos los implicados.

Así, siguiendo las características del regalo de Mauss que hemos definido en III.2, podemos entender que *šulmānu* se asemeja a tal concepto. Las acciones llevadas a cabo dentro de un sistema definido de prestaciones o de intercambio de regalos, con fines sociales y políticos principalmente, así como la creación de lazos a raíz de tales intercambios, y la gratificación o bienestar resultantes de los mismos son las características en las cuales el regalo de Mauss y el concepto acadio de *šulmānu* coinciden.

Tal y como hemos podido observar y analizar en este capítulo, los regalos *šulmānu* intercambiados entre los Grandes Reyes y mencionados en las cartas de Amarna se conciben con una doble naturaleza. En primer lugar se trataba de una fórmula de cortesía mantenida durante largo tiempo, una tradición hereditaria de padres a hijos, que regía las relaciones entre monarcas. El envío de regalos como obsequio de buena voluntad se convertiría en el episodio de la diplomacia amarniense en un acto rutinario. Tal es así que los propios monarcas requerirán regalos específicos por parte de sus homólogos, como es el caso de Babilonia, Asiria o Mittani, que en diversos

momentos piden oro egipcio en grandes cantidades (Westbrook, 2000: 378-379). En segundo lugar, y como hemos observado en VII.2, en ocasiones los reyes considerarán los matrimonios interdinásticos concertados con funciones diplomáticas en términos muy similares a los intercambios rutinarios de regalos.

Los Grandes Reyes mantendrán un equilibrio relativo en el transcurso de las negociaciones diplomáticas gracias a las relaciones de parentesco que mantenían. Una gran mayoría de las discusiones dentro de las cartas de Amarna giran en torno a las ofertas matrimoniales y a los compromisos tomados de un lado y de otro de acuerdo a las dotes y contra-dotes. Los matrimonios así concertados creaban lazos personales entre los monarcas, los cuales se ven reflejados en la terminología empleada en las cartas, refiriéndose unos a otros como “hermanos”. En ocasiones incluso se expresa el deseo de obtener regalos en los mismo términos que el de obtener una esposa. Se discute el valor de ambos en relación con los regalos que se recibirán a cambio, y se exige el cumplimiento de la reciprocidad en la relación y en los intercambios. La constancia en los matrimonios se asevera igual de importante que el mantenimiento de las propias relaciones diplomáticas gracias al intercambio de regalos. Si esto es así, podríamos considerar los matrimonios interdinásticos como regalos equiparables a los materiales (*šulmānu*) dentro de un más amplio sistema diplomático que abarca desde las relaciones interpersonales a las interestatales, las relaciones políticas, económicas y sobre todo el apoyo de las relaciones de parentesco para el mantenimiento del sistema de intercambio de regalos.



# CONCLUSIÓN

La cultura japonesa tiene una peculiaridad en la manera en la que se relacionan unos con otros. *Omotenashi* es el término con el que denominan a la hospitalidad. Pero *omotenashi* es más que hospitalidad, es un deseo de mantener la armonía en el día a día de la gente, de evitar el conflicto a través de las buenas maneras, de agradar al prójimo para que sienta a gusto. *Omotenashi* es la educación y la cortesía elevadas a su máxima potencia, reflejadas en la atención al cliente en los comercios, en la ceremonia del té, o incluso en el uso de mascarillas quirúrgicas al salir a la calle cuando se está resfriado. En esencia, *omotenashi* es el ideal de reciprocidad, dar sin esperar nada a cambio, pero con la idea de un mundo más amable y cordial cuando todos lo practican a la vez. La reciprocidad es una de las ideas esenciales que han guiado el tema de esta tesis, desde la comprensión del concepto del regalo hasta las situaciones específicas de intercambio de regalos estudiadas en el contexto de las cartas de Amarna.

A lo largo de esta tesis hemos querido mostrar las ocasiones del regalo no como casos particulares sino como una generalidad entendida por toda la humanidad y repetida constantemente. Compartir, de manera recíproca, es la forma que ha hallado la humanidad desde sus inicios para sobrevivir, y es lo que hace del hombre un animal social por antonomasia. Sin la compañía de los otros, sin su apoyo, sobrevivir es casi imposible. Ahora bien, las reglas que cada grupo social ha determinado que eran necesarias para compartir se han diversificado, por lo general dependiendo del contexto geográfico o del momento histórico y social.

En el antiguo Egipto, donde el sistema económico primario se basaba en la centralización de los recursos y en la redistribución con centro en el templo o el palacio, sabemos que existían otras vías por las cuales adquirir bienes, como por ejemplo el trueque o el intercambio de regalos (Janssen, 1982: 253). Estos dos casos se diferencian por varios aspectos esenciales, como por ejemplo factores temporales, culturales o

personales, en cuanto a los participantes, su intencionalidad y objetivos buscados, o bien en cuanto a la representatividad de los implicados al participar en tales procedimientos. Un trueque es, brevemente explicado, un intercambio simple de productos sin la mediación de un medio de pago concreto. El trueque en el antiguo Egipto era una práctica extendida, sin embargo su formulación como sistema comercial era algo más concreta. Los egipcios no le daban utilidad a la moneda, no intercambiaban sus bienes por sistema monetario alguno, ni tampoco objetos de valor en la medida en que representarían un valor pecuniario concreto. Su interés estaba en la obtención de los propios objetos (Janssen, 1975: 540-545).

Nuestro interés se ha orientado, en cambio, hacia los intercambio recíprocos de regalos a varios niveles, para lo cual los objetivos básicos han sido: nombrar el sistema, determinar de manera explícita los elementos que lo componen, así como localizar en el tiempo y en el espacio un ejemplo claro de este sistema, identificando sus actores, singularidades y recursos.

En el capítulo primero la intención buscada era dar un nombre al sistema económico, así como un contexto teórico que nos permitiera una mejor comprensión del mismo. Así llegamos al sistema de prestaciones total ideado por Marcel Mauss en *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), una teoría que se basaba en el estudio etnológico de diversas culturas del Pacífico y de Norteamérica. El sistema de prestaciones total es un sistema de intercambio de regalos, materiales o inmateriales que tiene necesariamente un resultado satisfactorio para todas las partes implicadas y que tendrá un reflejo en más de un aspecto o institución del grupo en el cual se inserta, y no solo en el económico.

El segundo capítulo nos permite avanzar un paso hacia el entendimiento de la teoría del regalo a través de la influencia que habrían ejercido tanto personal como académicamente Émile Durkheim y Bronislaw Malinowski en la vida y en la obra de Mauss. Seguidamente, y como hilo de unión entre ambas narrativas, esbozamos una serie de nociones acerca del intercambio de mujeres y el problema del parentesco gracias a la influencia que Mauss ejercería a su vez sobre Claude Lévi-Strauss, su discípulo.

En el capítulo tercero pudimos observar como la teoría del regalo de Mauss, esbozada a comienzos del siglo XX, sirvió de plataforma para el desarrollo de la antropología económica y numerosas escuelas de pensamiento. Dentro de la escuela sustantivista destacan Karl Polanyi y Marshall Sahlins en el estudio de sistemas económicos antiguos y en el establecimientos de los mecanismos de intercambio predominantes, como la redistribución o la reciprocidad. Desde la escuela formalista pudimos demostrar, gracias a Raymond Firth, que el fin de todo intercambio es la satisfacción. En la escuela marxista Claude Meillasoux habla especialmente de los intercambios de mujeres como parte de los sistemas de intercambio, conjuntamente con otros elementos como la dote o la *bridewealth*.

De este modo pudimos establecer en líneas generales un modelo esquemático del regalo a través de los conceptos vinculados a su interpretación, que son su naturaleza, las características del regalo, los participantes en el intercambio, la ocasión en la que ocurre y finalmente el producto o resultado del mismo. Este modelo es la primera resolución lograda en esta tesis pues sugiere una respuesta a las cuestiones que planteábamos al inicio de la misma. Nos preguntábamos sobre la naturaleza y definición del regalo y de los sistemas de intercambio de regalos y si era posible una interpretación a nivel antropológico de unos eventos históricos. El empleo de este modelo de interpretación y sobre todo la comprensión del mismo y de sus términos nos permite, en los capítulos siguientes, plantear dicha interpretación desde una perspectiva renovada.

El objetivo del capítulo cuatro consistía en un acercamiento al concepto del regalo en el antiguo Egipto, específicamente a través de la terminología empleada en sus distintos contextos. Finalmente el análisis de algunos vocablos dieron como resultado la identificación de *ḥtp* como el centro del campo léxico del regalo, y por tanto el concepto que identificamos como regalo en el antiguo Egipto. Como explica Jan Assmann (2001: 48), *ḥtp* describe tanto las ofrendas o regalos dados, como el sentimiento que estos proporcionan, la satisfacción. En términos más concretos, *ḥtp* coincide con los aspectos más importantes de la definición del regalo de M. Mauss.

Por tanto una de las primeras conclusiones que podemos aportar a este análisis es justamente la asimilación del concepto de *ḥtp* con el regalo definido por Mauss. *ḥtp* aparece principalmente en contextos funerarios con significados asociados a la ofrenda, y en contextos seculares con significados en relación con las ideas de “satisfacción” y

“paz” principalmente. Estos son los elementos que nos permiten establecer lazos de unión entre el término egipcio *ḥtp* y el concepto de regalo definido por Mauss.

Una vez nombrado el sistema y reconocidos sus componentes, restaba analizar el comportamiento del regalo en un contexto determinado, restringido temporal y geográficamente en los capítulos cinco y seis con el objetivo de minimizar el número de variables sociales o económicas que pudiesen afectar al mismo. Así, en el antiguo Egipto nos retrotraemos al periodo amarniense, en concreto a los reinados de Amenhotep III, Akhenaton, Smenkhara y Tutankhamon, los cuales protagonizan los episodios de intercambio diplomático que configuran el corpus epistolar de el-Amarna. Dos componentes centran nuestra atención en el capítulo siete: en primer lugar la relación diplomática establecida entre los Grandes Reyes de Egipto, Mitanni, Babilonia, Asiria y Hatti, materializada en intercambios de regalos; en segundo lugar los intercambios matrimoniales que crean lazos de parentesco entre estos monarcas. En ambos procesos se cumplen las reglas del regalo, en tanto en cuanto se trata de sistemas de intercambio recíprocos donde la rivalidad, la obligación y la pujanza son claves para su culminación. Del mismo modo, estos intercambios, que denominan con el término *šulmānu*, son satisfactorios para todos los implicados de uno u otro modo.

Así pues, la segunda conclusión a la que podemos llegar es que los intercambios de regalos, al igual que los intercambios matrimoniales, efectuados en el contexto de las relaciones diplomáticas de las cartas de Amarna se consituyen de manera muy similar a los descritos por Mauss en su análisis de los sistemas de prestaciones totales en *Essai sur le don* (1025). Nuestra hipótesis de partida era que existía la posibilidad de una asociación directa entre los sistemas de intercambio de regalos descritos por Mauss con los intercambios de regalos descritos dentro del sistema diplomático configurado a raíz del archivo epistolar de el-Amarna. A tal efecto creemos que existen suficientes evidencias que apoyan esta idea y que, a pesar de quedar abierta a reinterpretaciones, la hipótesis puede quedar demostrada.

La naturaleza ideal del sistema de intercambio de regalos presente en las cartas de Amarna, tal y como sus participantes lo describen, es de neutralidad e igualdad entre todos, aunque su naturaleza real será de rivalidad constructiva, pues el prestigio personal es justamente lo que se busca a través del intercambio. Se cumplen las tres obligaciones en la realización de las transacciones, las cuales se conforman a modo de



reciprocidad simétrica. Se combinan intercambios materiales e inmateriales, donde la ritualidad y formas de cortesía son igual de importantes que los objetos de cambio. El objetivo es la acumulación de riquezas. Los participantes son de la élite, lo que hace del sistema uno aristocrático. Las ocasiones empleadas para el regalo son el establecimiento de vínculos políticos y matrimoniales, así como otros secundarios como la entronización de un monarca o la construcción de un nuevo templo o palacio. La incidencia del factor temporal es menor, aunque ocasionalmente tomada en cuenta, provocando un interés añadido a los regalos intercambiados. El resultado de estos sistemas es la creación de vínculos indisolubles y satisfactorios entre sus partes, basados en lazos de parentesco por matrimonios concertados.

La satisfacción es el resultado ideal esperado de todo sistema de intercambios y en el contexto de las cartas de Amarna este resultado se puede calificar como *hṭp*, es decir tanto la satisfacción del sistema en general como la provista por el regalo, *šulmānu*, en particular. Las cartas combinan las funciones de transmisores del mensaje y de creación de la ocasión del regalo. Ambos elementos, el mensaje y el regalo, son necesarios para la satisfacción del sistema diplomático puesto en marcha por los monarcas. De modo que el regalo no es solo una pieza más del sistema sino parte conductora del mismo. La recepción del regalo se percibe como satisfactoria, en especial cuanto mayor sea su cantidad.

La reciprocidad es el principio fundamental que rige las relaciones establecidas a través del sistema de Amarna, donde todo gesto, palabra escrita y acción velada tenía su significado y su repercusión para con el resto de participantes del mismo. El intercambio de regalos formaba parte esencial del funcionamiento de dicho sistema, de la parafernalia que acompañaba a cada epístola. Su presencia o ausencia, su cantidad y sobre todo su calidad eran rasgos que se tenían en cuenta como parte del mensaje transmitido. Esto es especialmente palpable en el caso de los intercambios matrimoniales, cuyo peso era considerable en el transcurso de las negociaciones. El conjunto de regalos que acompañaban a la petición de matrimonio o bien a la noticia de aceptación o rechazo del mismo podían decantar la decisión del monarca o bien señalar la inadecuación del propio compromiso.

Es por tanto en este contexto en el que debemos subrayar el establecimiento de lazos de parentesco como otro de los productos o resultados ideales que derivan del

sistema de prestaciones amarniense. Cline y Cline estudiaban las redes sociales que se establecen gracias al sistema de correspondencia diplomática del periodo amarniense, mediante técnicas de Social Network Analysis (o SNA) y la herramienta informática NodeXL (Cline & Cline, 2015). Sus resultados confirman la importancia del rey de Egipto, incluso sin una identificación nominal específica, como figura central de todo el sistema, mientras que el resto de potencias se agrupan en torno a los nombres de Tušratta, Burna-Buriaš II, Rib-Hada y Aziru, es decir los reyes que engloban la mayor cantidad de comunicaciones internacionales. No sorprende el monopolio de Egipto en dicho sistema puesto que proviene justamente del análisis de un corpus documental propio de la tierra del Nilo. El dato más trascendental es sencillamente el número de relaciones interpersonales únicas que se llegaron a crear en tan corto lapso temporal: unas 464 conexiones entre 246 individuos en total (Cline & Cline, 2015: 34-35).

La importancia del sistema de Amarna es precisamente la manera en la que llegó a reunir a través de la palabra y los gestos de cortesía más elementales a un considerable número de personajes políticos y sociales. El uso del lenguaje, de términos concretos define también el corpus de cartas en lo que se ha querido llamar la “lengua de Amarna” por los románticos, canaano-acadio por los expertos (ver VI.2). Se trata de una manera de utilizar la lengua con un significado específico en un momento y un contexto determinados, con palabras que en escasas ocasiones volverán a ser de uso común. Es el caso de *šulmānu*, alusivo a los intercambios de regalos diplomáticos, y que hemos querido asimilar al egipcio *ḥtp* por la semejanza en sus significados y en sus usos específicos durante el periodo amarniense.

Frente a los intercambios de regalos, una característica de los sistemas de intercambio de mujeres es el establecimiento de un modelo de migración patrilocal, es decir donde prevalecen los patrones de movilidad femenina. En el contexto de los matrimonios interdinásticos del periodo de Amarna, las mujeres próximo-orientales efectúan un trayecto de un único sentido que tiene su destino en la corte egipcia, lugar del cual a su vez parten los regalos del *brideprice*. Existen numerosos problemas relacionados con la manera de valorar los regalos, en especial aquellos relacionados con los contextos nupciales. Sin embargo sí que podemos establecer paralelos en la forma en la que estos eran entregados. Junto al regalo que acompaña la carta de solicitud del matrimonio, el solicitante entregará el *brideprice* al padre de la novia. Este último

enviaría a su vez la dote y a su hija, equilibrando así el sistema recíproco, es decir los regalos dados por los regalos recibidos.

Nuestra segunda hipótesis era que, incluso dentro del sistema de Amarna, otros procesos paralelos podían seguir las mismas directrices como sistemas de intercambio de regalos o sistemas de prestaciones, como es el caso de los intercambios matrimoniales. En este caso consideramos que las evidencias proporcionadas por el estudio de las cartas de El-Amarna son insuficientes para poder deducir de manera categórica que los intercambios matrimoniales seguían las mismas reglas que los intercambios de regalos. Su comparación con otras fuentes indudablemente podría aportar luces a este aspecto de nuestra tesis.

En las ocasiones mencionadas, las mujeres cumplen funciones diplomáticas, de enlace de distintas cortes, de establecimiento de lazos de parentesco entre gobernantes, incluso de regalo diplomático en el caso de las esclavas. Meier (2000) considera que el juego del matrimonio interdinástico se basaba principalmente en el engaño, la ambigüedad y sobre todo la imprecisión a raíz de la cual la única comunicación posible era a través de unas cartas que, en el mejor de los casos, tardaban un año en llegar a su destino. En esencia, se trataba de mantener una apariencia de parentesco que era útil a nivel político para todos los involucrados, excepto para las mujeres (Meier, 2000: 165-173). La funcionalidad de las cartas iba más allá que el mantenimiento de unas relaciones diplomáticas estables. Eran el canal principal del que disponían los monarcas para establecer acuerdos de paz o bien declarar la guerra, negociar acuerdos comerciales o acuerdos matrimoniales, crear lazos familiares y mantenerlos. Los regalos daban valor a las palabras intercambiadas pero también tenían valores propios: un valor ceremonial en tanto en cuanto el propio sistema epistolar se veía envuelto en complicados protocolos llenos de pompa y boato; así como un valor de cambio pues se trataba de artículos de lujo y metales preciosos en su mayoría, valiosos por tanto como elementos de intercambio.

La teoría del regalo de Mauss ha sido, a lo largo de esta tesis, un punto de partida para el desarrollo de un modelo de análisis de los sistemas de intercambio de regalos o sistemas de prestaciones totales. Hemos hecho uso de una teoría expuesta hace un siglo pero que, gracias a las actualizaciones de toda una serie de generaciones sucesivas de antropólogos y sociólogos, sigue vigente y sigue presentando puntos de

vista interesantes y novedosos para la historia. Además hemos formulado un modelo de análisis basado en las teorías de Mauss y de sus continuadores, de manera que resultase mucho más manejable. Las particularidades de este modelo de análisis son tales que puede extenderse a una gran variedad de complejos sistemas considerados no necesariamente como económicos.

Anteriormente hemos nombrado la laguna existente en cuanto a estudios sobre el antiguo Egipto o el Próximo Oriente antiguo en la antropología económica del siglo XX. El propio Mauss no es una excepción pues su campo de estudio no incluye en gran medida sociedades del pasado. Sin embargo, como el ejemplo de Mauss ha podido demostrar, acudir a la historia también era una opción para los investigadores de esta rama. Esta tesis pretende ser un primer paso en una serie de futuros estudios analíticos y comparativos de distintos aspectos de la sociedad, instituciones y desarrollo económico del antiguo Egipto bajo la lupa de la teoría del regalo de Mauss.



# ANEXOS

# I. Abreviaturas

Abyd Mar II	A. Mariette, <i>Abydos. Description des fouilles: Temple de Ramsès, temple d'Osiris, petit temple de l'Ouest, nécropole</i> . Vol. 2
Amarna I	N. de G. Davis, <i>The Rock Tombs of El Amarna. The Tomb of Meryra</i> . Vol. 1
Amarna II	N. de G. Davis, <i>The Rock Tombs of El Amarna. The Tombs of Panehesy and Meryra II</i> . Vol. 2
Amarna III	N. de G. Davis, <i>The Rock Tombs of El Amarna. The Tomb of Huya and Ahmes</i> . Vol. 3
Amarna IV	N. de G. Davis, <i>The Rock Tombs of El Amarna. The Tombs of Penthu, Mahu and others</i> . Vol. 4
Amarna V	N. de G. Davis, <i>The Rock Tombs of El Amarna. Smaller Tombs and Boundary Stelae</i> . Vol. 5
Amarna VI	N. de G. Davis, <i>The Rock Tombs of El Amarna. The Tombs of Parennefer, Tutu and Ay</i> . Vol. 6
ANES	Ancient Near Eastern Studies
Ash	Ashmolean Museum (Oxford, Reino Unido)
BAEDE	Boletín de la Asociación Española de Egiptología
BB	C. Bezold y E. W. Budge, <i>The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum</i>
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BM	British Museum (Londres, Reino Unido)

CAD 17, I	E. Reiner, R. Biggs & M. Roth, <i>The Assyrian Dictionnary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Vol. 17, [shin] parte 1
CAD 17, III	E. Reiner, R. Biggs & M. Roth, <i>The Assyrian Dictionnary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Vol. 17, [shin] parte 3
CAD 18	E. Reiner, <i>The Assyrian Dictionnary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Vol. 18, T
CDLI	Cuneiform Digital Library Initiative: <a href="https://cdli.ucla.edu">https://cdli.ucla.edu</a>
CGC	Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire
Dend Mar I	A. Mariette, <i>Dendérah. Description générale du Grand Temple</i> . Vol. 1
Dend Mar II	A. Mariette, <i>Dendérah. Description générale du Grand Temple</i> . Vol. 2
Dend Mar III	A. Mariette, <i>Dendérah. Description générale du Grand Temple</i> . Vol. 3
Dend Mar IV	A. Mariette, <i>Dendérah. Description générale du Grand Temple</i> . Vol. 4
EA	El-Amarna (cartas de)
Edfu I	E. Chassinat, <i>Le temple d'Edfou</i> . Vol. 1
Edfu II	E. Chassinat, <i>Le temple d'Edfou</i> . Vol. 2
Fayumpap	R. Lanzone, <i>Les papyrus du Lac Moeris</i>
Gardiner	A. Gardiner, <i>Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Third Edition, Revised</i>
GHW	R. Hannig, <i>Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch (2800 bis 950 v. Chr.)</i>



Harr	W. Erichsen, <i>Papyrus Harris I</i> (Bibliotheca Aegyptiaca V)
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JAIE	Journal of Ancient Egyptian Interconnections
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JESHO	Journal of the Economic and Social History of Orient
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSSEA	Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities
KAJ	Keilschrift aus Assur Juristischen
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi
Karn L'Aile Nord	G. Legrain & E. Naville, <i>L'aile nord du pylône d'Aménophis III à Karnak</i>
KRI 2	K. A. Kitchen, <i>Ramesside Inscriptions. Ramesses II (part 1)</i> . Vol. 2
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi
LAe II	W. Helk & E. Otto, <i>Lexikon der Ägyptologie</i> . Vol. 2
LAe IV	W. Helk & E. Otto, <i>Lexikon der Ägyptologie</i> . Vol. 4
Louvre	A. Gayet, <i>Musée du Louvre: Stèles de la XII Dynastie</i>
Mar Mast	A. Mariette, <i>Les mastabas de l'Ancient Empire</i>
ORACC	Open Richly Annotated Cuneiform Corpus: <a href="http://oracc.museum.upenn.edu/contrib/amarna/corpus">http://oracc.museum.upenn.edu/contrib/amarna/corpus</a>

P. Rhind	G. Möller, <i>Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edimburgh</i>
Peas	R. B. Parkinson, <i>The Tale of the Eloquent Peasant</i> M.-J. Nederhof, <i>Eloquent Peasant</i>
Petrie Dend	F. Petrie, <i>Dendereh</i>
PT	K. Sethe, <i>Die Altägyptischen Pyramidentexte. Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums</i>
RS	Ras Shamra
Sinuhe	A. Gardiner, <i>Notes on the Story of Sinuhe</i> M.-J. Nederhof, <i>Sinuhe</i>
Thes	H. Bougisch, <i>Thesaurus Inscriptionum Aegyptiaca</i>
Ugaritica III	C. F. A. Schaeffer, <i>Ugaritica III: sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra</i>
Ugaritica V	J. Nougayrol et al., <i>Ugaritica V: nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit</i>
Urk I	K. Sethe, <i>Urkunden des ägyptischen Altertum. Urkunden des Altes Reichs</i>
Urk II	K. Sethe, <i>Urkunden des ägyptischen Altertum. Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit</i>
Urk III	H. Schäfer, <i>Urkunden des ägyptischen Altertum: Urkunden der Älteren Äthiopienkönige</i>
Urk IV	K. Sethe, <i>Urkunden des ägyptischen Altertum: Urkunden der 18. Dynastie</i>

Urk VII	K. Sethe, <i>Urkunden des ägyptischen Altertum: Historisch-Biographische Urkunden der Mittleren Reiches</i>
VAT	Vorderasiatische Teil der Staatlichen Museen (Berlin, Alemania)
VS	O. Schroeder, <i>Vorderasiatische Schriftdenkmaler der Königlichen Museen zu Berlin</i> . Vol. 11-12
Wb 3	A. Erman & H. Grapow, <i>Wörterbuch der Aegyptischen Sprache</i> . Vol. 3
Wenamun	A. Gardiner, <i>Late Egyptian Stories</i>

## II. Cronología

Asiria	Babilonia	AÑOS	Egipto	Hatti
Aššur-Uballit 1353-1318	Kadašman-Enlil I 1364-1350	1390	Amenhotep III <sup>178</sup> 1386- 1349 (1390- 1352)	Šuppiluliuma I 1380-1340
		1380		
		1370		
	Burna-Buriaš II 1349-1323	1360		
		1350		
		1340	Amenhotep IV/ Akhenaton 1350-1334 (1352-1336)	
		1330	Smenkhara 1336-1334 (1335-1332)  Tutankhamon 1334-1325 (1332-1323/22)  Ay 1324-1321 (1323/22- 1319/18)  o 1324-1319	Amuwanda II 1322-1321

<sup>178</sup> Todas las fechas se han obtenido a partir de Moran (1992), Gabolde (1998), Bryce (2005) y Miller (2007).

### III. Cartas de El-Amarna

EA	Ashmolean Museum	Bezold y Budge (1892)	British Museum	Cairo Museum	Vorderasiatische Teil (der Staatlichen Museen, Berlin)	Schroeder (1915)
<b>EA 1</b> <sup>179</sup>		BB 1	BM 29784			
<b>EA 2</b>					VAT 148 + VAT 2706	VS 1
<b>EA 3</b>				CGC 4743		
<b>EA 4</b>					VAT 1657	VS 2
<b>EA 5</b>		BB 4	BM 29787	CGC 4744		
<b>EA 6</b>					VAT 149	VS 3
<b>EA 7</b>					VAT 150	VS 4
<b>EA 8</b>					VAT 152	VS 5
<b>EA 9</b>		BB 2	BM 29785			
<b>EA 10</b>		BB 3	BM 29786			
<b>EA 11</b>					VAT 151 + 1878	VS 6
<b>EA 12</b>					VAT 1605	VS 7
<b>EA 13</b>					VAT 1717	VS 197

<sup>179</sup> Para una información más detallada sobre el conjunto de colecciones de las cartas de El-Amarna, consultar J. Mynářová (2007).

<b>EA</b>	<b>Ashmolean Museum</b>	<b>Bezold y Budge (1892)</b>	<b>British Museum</b>	<b>Cairo Museum</b>	<b>Vorderasiatische Teil (der Staatlichen Museen, Berlin)</b>	<b>Schroeder (1915)</b>
<b>EA 14</b>	Ash 1891.1-41 (415, no cotejado)				VAT 1651 + VAT 2711	VS 198
<b>EA 15</b>						
<b>EA 16</b>				CGC 4746		
<b>EA 17</b>		BB 9	BM 29792			
<b>EA 18</b>					VAT 1880 + VAT 1879	VS 8
<b>EA 19</b>		BB 8	BM 29791			
<b>EA 20</b>					VAT 191	VS 9
<b>EA 21</b>					VAT 190	VS 10
<b>EA 22</b>					VAT 395	VS 199
<b>EA 23</b>		BB 10	BM 29793			
<b>EA 24</b>					VAT 422	VS 200
<b>EA 25</b>					VAT 340 + VAT 2191 a-c, n. 2	VS 201

<b>EA</b>	<b>Ashmolean Museum</b>	<b>Bezold y Budge (1892)</b>	<b>British Museum</b>	<b>Cairo Museum</b>	<b>Vorderasiatische Teil (der Staatlichen Museen, Berlin)</b>	<b>Schroeder (1915)</b>
<b>EA 26</b>		BB 11	BM 29794			
<b>EA 27</b>					VAT 233 + VAT 2197, n. 1 + VAT 2193	VS 11
<b>EA 28</b>			BM 37645			
<b>EA 29</b>					VAT 271 + VAT 1600 + VAT 1618 + VAT 1619 + VAT 1620 + VAT 2192 + VAT 2194 + VAT 2195 + VAT 2196 n. 3-6 + VAT 2197 n. 3-5 + tres fragmentos no numerados	VS 12
<b>EA 30</b>		BB 58	BM 29841			
<b>EA 31</b>				CGC 4741		
<b>EA 32</b>					VAT 342	VS 202
<b>EA 33</b>					VAT 1654	VS 13
<b>EA 34</b>		BB 6	BM 29789			
<b>EA 35</b>		BB 5	BM 29788			

<b>EA</b>	<b>Ashmolean Museum</b>	<b>Bezold y Budge (1892)</b>	<b>British Museum</b>	<b>Cairo Museum</b>	<b>Vorderasiatische Teil (der Staatlichen Museen, Berlin)</b>	<b>Schroeder (1915)</b>
<b>EA 36</b>				CGC 4750		
<b>EA 37</b>		BB 7	BM 29790			
<b>EA 38</b>					VAT 153	VS 14
<b>EA 39</b>				CGC 4748		
<b>EA 40</b>				CGC 4749		
<b>EA 41</b>				CGC 4747		
<b>EA 42</b>					VAT 1655	VS 15
<b>EA 43</b>	Ash 1207					
<b>EA 44</b>					VAT 1656	VS 16
<b>EA 45</b>					VAT 1692 (más dos fragmentos más pequeños no cotejados)	VS 17
<b>EA 46</b>					VAT 1694	VS 18
<b>EA 47</b>					VAT 1693	VS 19



<b>EA</b>	<b>Ashmolean Museum</b>	<b>Bezold y Budge (1892)</b>	<b>British Museum</b>	<b>Cairo Museum</b>	<b>Vorderasiatische Teil (der Staatlichen Museen, Berlin)</b>	<b>Schroeder (1915)</b>
<b>EA 48</b>					VAT 1690	VS 20
<b>EA 49</b>				CGC 4783		
<b>EA 64</b>			BM 29816			
<b>EA 99</b>				CGC 4742		

# BIBLIOGRAFÍA

- Albright, W. F. (1937). The Egyptian Correspondence of Abimilki, Prince of Tyre. *JEA*, 23, pp. 190-203.
- Aldred, C. (1970). The Foreign Gift Offered to Pharaohs. *JEA*, 56, pp. 105-116.
- Artzi, P. (2000). The Diplomatic Service in Action: The Mittani File. En R. Cohen y R. Westbrook (Eds). *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations* (pp. 205-211). Baltimore, Estados Unidos, y Londres, Reino Unido: John Hopkins University Press.
- Artzy, M., Asaro, F. y Perlman, I. (1976). Alašia of the Amarna Age. *JNES*, 35 (3), pp. 171-182.
- Assmann, J. (2001). *The Search for God in Ancient Egypt*. Londres, Reino Unido: Cornell University Press.
- Barnes, J. T. (2013). Gift exchange and seaborne contact in Eighteenth Dynasty Egypt: the case of Keftiu artists at Tell el-Dab'a (Avaris). *JAEL*, 5 (1), pp. 1-13.
- Bartfield, T. (2001). *Diccionario de Antropología*. Barcelona, España: Bellaterra.
- Bazalote, A. (2007). *Antropología económica y economía política*. Universidad de Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzados.
- Beckman, G. (1999). *Hittite Diplomatic Texts*. Atlanta, Estados Unidos: Scholars Press.
- Beckman, G., Bryce, T. y Cline, E. (2011). *The Ahhiyawa Texts*. Atlanta, Estados Unidos: Society of Biblical Literature.
- Bernabé, A. y Álvarez-Pedrosa, J. A. (Eds.). (2004). *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*. Madrid, España: Akal.
- Bezold, C. y Budge, E. W. (1982). *The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum*. Londres, Reino Unido: British Museum Publications.
- Blackman, A. M. (1921). On the position of women in the Ancient Egyptian hierarchy. *JAE*, 7 (1-2), pp. 8-30.

- Bleiberg, E. (1981). *Aspects of Political, Religious and Economic Basis of Egyptian Imperialism during the New Kingdom* (tesis doctoral, no publicada). University of Toronto, Canadá.
- \_\_\_\_\_ (1981). Commodity Exchange in the Annals of Thutmose III. *JSSEA*, 11, pp. 107-110.
- \_\_\_\_\_ (1984). The King's Privy Purse During the New Kingdom: An Examination of INW. *JARCE*, 21, pp. 155-167.
- \_\_\_\_\_ (1988). The Redistributive Economy in New Kingdom: An Examination of B3KW(T). *JARCE*, 25, pp. 157-168.
- \_\_\_\_\_ (1996). *The Official Gift in Ancient Egypt*. Norman, Estados Unidos y Londres, Reino Unido: University of Oklahoma Press.
- Block, F. y Somers, M. (2017). El regreso de Karl Polanyi. *Sin permiso*. Recuperado de: <https://www.sinpermiso.info/textos/el-regreso-de-karl-polanyi>
- Borchardt, L. (Ed.). (1925). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, Nr. 1-1294. Teil 2: Text und Tafeln zu Nr. 381-653*. Berlín, Alemania: Reichsdruckerei.
- \_\_\_\_\_ (1937). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. Denkmäler des Alten Reiches (ausser der Statuen) im Museum zu Kairo, Nr. 1295-1808. Teil 1: Text und Tafeln zu Nr. 1295-1541*. Berlín, Alemania: Reichsdruckerei.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. Denkmäler des Alten Reiches (ausser der Statuen) im Museum zu Kairo, Nr. 1295-1808. Teil 2: Text und Tafeln zu Nr. 1542-1808*. El Cairo, Egipto: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales.
- Bougsch, H. (1883). *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiaca*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs.

- Bryce, T. (1990). The Death of Niphururiya and its Aftermath. *JEA*, 76, pp. 97-105.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East. Royal Correspondence of the Late Bronze Age*. Londres, Reino Unido y Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2005). *The Kingdom of the Hittites*. Oxford University Press.
- Budge, E. A. W. (1902). *A History of Egypt from the End of the Neolithic Period to the Death of Cleopatra VII, B.C. 30* (Vols. 1-8). Londres, Reino Unido: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Madrid, España: Paidós.
- Castañeda Reyes, J. C. (2008). *Señoras y esclavas: el papel de la mujer en la historia social de Egipto antiguo*. Ciudad de México, México: El Colegio de México (Centro de Estudios de Asia y África).
- Caillé, A. (2007). *Anthropologie du don*. París, Francia: Editions La Découverte / Poche.
- Cazeneuve, J. (1968). *Mauss*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Chassinat, E. (1910-1918). *Le temple d'Edfou* (Vols. 1-2). El Cairo, Egipto: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Childe, V. G. (1936). *Man Makes Himself*. Londres, Reino Unido: Watts & Co.
- Cline, D. H. y Cline, E. H. (2015). Text Messages, Tablets, and Social Networks: the 'Small World' of the Amarna Letters. En J. Mynářová, P. Onderka, y P. Pavúk (Eds.). *There and Back Again - the Crossroads II. Proceedings of an International Conference Held in Prague, September 15–18, 2014* (pp. 17-44). Praga, República Checa: Charles University Press.
- Cohen, R. (1996). All in the Family Ancient Near Eastern Diplomacy. *International Negotiation*, 1, pp. 11-28.

- Cordani, V. (2013). Šuppiluliuma in Syria after the First Syrian War: the (Non-) Evidence of the Amarna Letters. S. di Martino y J. Miller (Eds.) *New Results and New Questions on the Reign of Šuppiluliuma I* (pp. 43-64). Florencia, Italia: LoGisma.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Lettere fra Egiziani e Ittiti*. Turín, Italia: Paideia.
- Curtis, J. W. (1957). Coinage in Pharaonic Egypt. *JEA*, 43, pp. 71-77.
- Černý, J. (1951). Prices and Wages in Egypt in the Ramessid Period. *Cahier d'Histoire Mondiale*, 1, pp. 903-921.
- Dalton, G. (1967). *Tribal and Peasant Economies*. Nueva York, Estados Unidos: Natural History Press.
- Daressy, G. (Ed.). (1901). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire, Nos. 25001-25385. Ostraca*. El Cairo, Egipto: Imprimerie de l'Institut Français d'Archaeologie Orientale.
- Davis, M. D. (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid, España: Alianza.
- Davis, N. de G. (1903). *The Rock Tombs of El Amarna. The Tomb of Meryra*. Vol. 1. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.
- \_\_\_\_\_ (1905a). *The Rock Tombs of El Amarna. The Tombs of Panehesy and Meryra II*. Vol. 2. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.
- \_\_\_\_\_ (1905b). *The Rock Tombs of El Amarna. The Tomb of Huya and Ahmes*. Vol. 3. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.
- \_\_\_\_\_ (1906). *The Rock Tombs of El Amarna. The Tombs of Penthu, Mahu and others*. Vol. 4. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.
- \_\_\_\_\_ (1908a). *The Rock Tombs of El Amarna. Smaller Tombs and Boundary Stelae*. Vol. 5. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.
- \_\_\_\_\_ (1908b). *The Rock Tombs of El Amarna. The Tombs of Parennefer, Tutu and Ay*. Vol. 6. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.

- De Buck, A. (1948). *Egyptian Readingbook*. Vol. 1. Leiden, Alemania: Nederlandsch Archaeologisch-Philologisch Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- Del Pino Díaz, F. (1972). La actualidad de Marcel Mauss en España. *Revista española de antropología americana*, 7 (1), pp. 305-340.
- Desroches-Noblecourt, C. (1956). Interpretation et datation d'une scène gravée du palais d'Ugarit. En C. F. A. Schaeffer (Ed.). *Ugaritica III: sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra* (pp. 179-220). Archive of Mesopotamian Archaeological Reports (AMAR). París, Francia: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- \_\_\_\_\_ (1986). *La femme au temps des pharaons*. París, Francia: Stock.
- Durkheim, E. (1893) *De la division du travail social* (tesis doctoral). París, Francia: Félix Alcan - Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- \_\_\_\_\_ (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. París, Francia: Félix Alcan - Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- \_\_\_\_\_ (1897). *Le suicide*. París, Francia: Félix Alcan - Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- \_\_\_\_\_ (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. París, Francia: Félix Alcan - Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Formas elementales de la vida religiosa* (traducido por I. J. Ludmer). Buenos Aires, Argentina: Schapire.
- \_\_\_\_\_ (1987). *La división del trabajo* (traducido por C. G. Posada). Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Las reglas del método sociológico* (traducido por S. González Noriega). Akal, Madrid.

- Durkheim, E. y Mauss, M. (1902). De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives. *L'Année Sociologique*, VI, pp. 1-72.
- \_\_\_\_\_ (1963). *Primitive Classifications* (traducido por R. Needham). University of Chicago Press.
- Edel, E. (1974). Zwei Originalbriefe der Königmutter Tūja in Keilschrift. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, I, pp. 105-146.
- Edgerton, W. F. (1933). *The Thutmosid Succession* (Studies in Ancient Oriental Civilization (SAOC), The Oriental Institute of the University of Chicago). University of Chicago Press.
- Erichsen, W. (1933). *Papyrus Harris I* (Bibliotheca Aegyptiaca V). Bruselas, Bélgica: Fondation Egyptologique.
- Erman, A. (1890). *Die Märchen des Papyrus Westcar* (Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen). Berlín, Alemania: W. Spemann.
- Erman, A. (1927). *The Literature of the Ancient Egyptians* (traducido al inglés por A. M. Blackman). Londres, Reino Unido: Methuen & Co.
- Erman, A. y Grapow, H. (Eds.). (1971). *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*. Vol. 3. Berlín, Alemania: Akademie-Verlag.
- Finklestein, J. J. (1952). The Middle Assyrian Šulmānu-Texts. *JAOS*, 72 (2), pp. 77-80.
- Fazzini, R. A. (1996). Family. En A. Capel y G. Markoe (Eds.). *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt* (pp. 49-58). Nueva York, Estados Unidos: Hudson Hill Press.
- Feldman, M. H. (2006). *Diplomacy by Design. Luxury Arts and an "International Style" in the Ancient Near East, 1400-1200 BCE*. University of Chicago Press.
- Firth, R. (1970). *Human Types*. Londres, Reino Unido: Sphere Books.
- \_\_\_\_\_ (1971). *Elements of Social Organization*. Londres, Reino Unido: Tavistock Publications.



\_\_\_\_\_ (1972). *Primitive Polynesian Economy*. Londres, Reino Unido: Routledge & Kegan Paul.

Fisher, M. (2013). A Diplomatic Marriage in the Ramessid Period: Maathorneferure, Daughter of the Great Ruler of Hatti. En B. J. Collins y P. Michalowski. *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman* (pp. 75-119). Atlanta, Estados Unidos: Lockwood Press.

Fournier, M. (2004). Mauss et “la nation”, ou l’oeuvre inachevée. *Sociologie et sociétés*, 36, (2), pp. 207-225.

\_\_\_\_\_ (2006). *Marcel Mauss: a Biography*. Princeton University Press.

Franke, D. (2003). The Middle Kingdom Offering Formulas: a Challenge. *JEA*, 89, pp. 39-57.

Fried, M. H. (1967). *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology* (Random House Studies in Anthropology, 7). Nueva York, Estados Unidos: Random House.

Gabolde, M. (1998). *D'Akhenaton a Toutânkhamon* (Collection de l’Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité, Université Lumière-Lyon 2). París, Francia: Diffusion de Boccard.

Gardiner, A. (1915). *The Tomb of Amenemhet (Nr 82)*. Londres, Reino Unido: Egyptian Exploration Fund.

\_\_\_\_\_ (1916). *Notes on the Story of Sinuhe*. París, Francia: Librairie Honoré Champion.

\_\_\_\_\_ (1932). *Late Egyptian Stories* (Bibliotheca Aegyptiaca 1). Bruselas, Bélgica: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.

\_\_\_\_\_ (1957). *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Third Edition, Revised*. Oxford, Reino Unido: Griffith Institute.

Gauthier, H. (1933). Encore le problème d'Hatchepsout. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 33, pp. 190-192.

- Gayet, A. (1886-1889). *Musée du Louvre: Stèles de la XII Dynastie*. París, Francia: F. Vieweg.
- Gestoso Singer, G. (2001). Las relaciones de intercambio entre Egipto y el mundo Egeo durante la época de El Amarna. En A. Daneri (Ed.). *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental. IV-I Milenio a.C.* (pp. 79-101). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2003). The Term Love in the Amarna Letter. *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, 14, pp. 81-83.
- \_\_\_\_\_ (2005). Some Economical Terms in the Amarna Letters. *Cahiers Caribéens d’Egyptologie*, 7/8, pp. 197-205.
- \_\_\_\_\_ (2008). *El Intercambio de Bienes entre Egipto y Asia Anterior. Desde el reinado de Tuthmosis III hasta el de Akhenaton* (Ancient Near East Monographs - Monografías sobre el Antiguo Cercano Oriente. Society of Biblical Literature. Vol. 2) Buenos Aires, Argentina: Society of Biblical Literature.
- Green, L. (1988). *Queens and Princesses of the Amarna Period: The Social, Political, Religious and Cultic Role of the Women of the Royal Family at the End of the Eighteenth Dynasty* (tesis doctoral). University of Toronto, Canadá.
- Greengus, S. (1969). The Old Babylonian Marriage Contract. *JAOS*, 68 (3), pp. 505-532.
- Grossman, E. y Polis, S. (2012). Navigating Polyfunctionality in the Lexicon. Semantic Maps and Ancient Egyptian Lexical Semantics. En. E. Grossman, S. Polis y J. Winand (Eds.). *Lexical Semantics in Ancient Egyptian* (Lingua Aegyptia Studia Monographica, Vol. 9, pp. 175-225). Hamburgo, Alemania: Widmaier Verlag.
- Godelier, M. (1965). Objets et méthodes de l'anthropologie économique. *Homme*, 5 (2), pp. 32-91.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Economía, fetichismo y religión de las sociedades primitivas*. Madrid, España: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_ (1998). *El enigma del don*. Barcelona, España: Paidós.
- Güterbock, H. G. (1956a). The Deeds of Šuppiluliuma as Told by His Son Mursili II. *JCS*, 10 (2), pp. 41-68.
- \_\_\_\_\_ (1956b). The Deeds of Šuppiluliuma as Told by His Son Mursili II (Continued). *JCS*, 10 (3), pp. 75-98.
- \_\_\_\_\_ (1956c). The Deeds of Šuppiluliuma as Told by His Son Mursili II. *JCS*, 10 (4), pp. 107-130.
- Hannig, R. (Ed.). (1995). *Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch (2800 bis 950 v. Chr.)*. Berlín, Alemania: Verlag Phillip Von Zabern - Mainz.
- Hall, H. R. (1908). The di-hetep-suten formula, a funerary stela of a man from Gebelên, and other notes. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 30, pp. 5-12.
- Harris, M. (1983). *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Harvey, J. (2001). *Wooden statues of the Old Kingdom: A typological study*. Leiden, Países Bajos y Boston, Estados Unidos: Brill y Styx.
- \_\_\_\_\_ (2006). Continuity or collapse: Wooden statues from the end of the Old Kingdom and the First Intermediate Period. En M. Bárta (Ed.). *The Old Kingdom art and archaeology: Proceedings of the conference held in Prague, May 31 - June 4, 2004* (pp. 157-166). Praga, República Checa: Czech Institute of Egyptology.
- \_\_\_\_\_ (2009). Wooden Statuary. En W. Wendrich (Ed.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Recuperado de: <https://escholarship.org/uc/item/65m484sn>
- Hawkins, J. D. (2009). The Arzawa Letters in Recent Perspective. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 14, pp. 73-83.

- Hays, H. M. (2010). Funerary Rituals (Pharaonic Period). En J. Dieleman y W. Wendrich (Eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Recuperado de: <https://escholarship.org/uc/item/1r32g9zn>
- Helk, W. & Otto, E. (Eds.). (1977). *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. 2. Weisbaden: Otto Harrassowitz
- \_\_\_\_\_ (1982). *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. 4. Weisbaden, Alemania: Otto Harrassowitz.
- Herskovits, M. (1954). *Antropología Económica*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hoffner, H. A. (2009). *Letters from the Hittite Kingdom*. Atlanta, Estados Unidos: Society of Biblical Literature.
- Holmes, Y. L. (1971). The Location of Alashiya. *JAOS*, 91 (3), pp. 426-429.
- \_\_\_\_\_ (1975). The Messengers of the Amarna Letters. *JAOS*, 95 (3), pp. 376-381.
- Izre'el, S. (1987). Some Methodological Requisites for the Study of the Amarna Jargon. Notes on the Essence of that Language. Recuperado de: <https://www.tau.ac.il/humanities/semitic/eameth.html>
- \_\_\_\_\_ (1995). The Amarna Glosses: Who Wrote What for Whom? Some Sociolinguistic Considerations. *Israel Oriental Studies*, 15, pp. 101-122.
- \_\_\_\_\_ (1997). *The Amarna Scholarly Tablets* (Cuneiform Monographs, 9). Groningen, Países Bajos: Styx Publications.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Canaanite-Akkadian* (Languages of the World / Materials, 82). Munich, Alemania: Lincom Europa.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Some Methodological Requisites for the Study of the Amarna Letters from Canaan*. Recuperado de: <https://www.tau.ac.il/humanities/semitic/eameth.html>

- Izre'el, S. y Singer, I. (1990). *The General's Letter from Ugarit: A Linguistic and Historical Reevaluation of RS 20.33 (= Ugaritica V No. 20)*. The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies. Tel Aviv University.
- Janssen, J. (1975). *Commodity Prices from the Ramessid Period*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- \_\_\_\_\_ (1982). Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature. *JEJ*, 68: pp. 253-258.
- Jasnow, R. (2003). Egypt. En R. Westbrook y G. Beckman (Eds.). *A History of Ancient Near Eastern Law. Handbuch der Orientalistik 72*, Vol. 1 (pp. 255-359). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Johnson, A. W. y Earle, T. K. (1987). *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*. Stanford University Press.
- Johnson, J. (1996). The Legal Status of Women in Ancient Egypt. En A. Capel y G. Markoe (Eds.). *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt* (pp. 175-185). Nueva York, Estados Unidos: Hudson Hill Press.
- Justel Vicente, J. J. (2007). El divorcio del rey Ammittamru II de Ugarit en el contexto matrimonial de Siria en el Bronce Tardío. En J. J. Justel, B. E. Solans, J. P. Vita y J. Á. Zamora (Eds.). *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización. Actas del IV Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo (Zaragoza, 17 a 21 de Octubre de 2006)* (pp. 437-455). Zaragoza, España: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- Kanawati, N. (1976). Polygamy in the Old Kingdom Egypt?. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 4, pp. 149-160.
- \_\_\_\_\_ (2017). Ritual Marriage Alliances and Consolidation of Power in Middle Egypt during the Middle Kingdom. *Études et Travaux*, XXX, pp. 267-288.

- Kemp, B. (1992). *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona, España: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (2012). *The City of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its People*. Londres, Reino Unido: Thames and Hudson.
- Kitchen, K. A. (1979). *Ramesside Inscriptions. Ramesses II (part 1)*. Vol. 2. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Knapp, A. B. (1985). Alashiya, Caphtor/Keftiu, and Eastern Mediterranean Trade: Recent Studies in Cypriote Archaeology and History. *Journal of Field Archaeology*, 12 (2), pp. 231-250.
- Knudtzon, J.A. (1915). *Die el-Amarna-Tafeln. Anmerkungen und Register bearbeitet von C. Weber und E. Ebeling*. Vorderasiatische Bibliothek, Vol. 2. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Koschaker, P. (1928). *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der el-Amarna Zeit*. Leipzig, Alemania: S. Hirzel.
- Kulakoglu, F. (2011). Kültepe-Kaneš: A Second Millenium B.C.E. Trading Center on the Central Plateau. En S. R. Steadman y G. McMahon (Eds.). *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia* (pp. 1012-1030). Oxford University Press.
- Lacau, P. (Ed.). (1906). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire, Nos. 28087-28126. Sarcophages Antérieurs au Nouvel Empire. Tome II, Fasc. 2*. El Cairo, Egipto: Imprimerie de l'Institut Français d'Archaeologie Orientale.
- Lafont, S. (2003). Middle Assyrian Period. En R. Westbrook y G. Beckman (Eds.). *A History of Ancient Near Eastern Law. Handbuch der Orientalistik 72*, Vol. 1 (pp. 521-563). Leiden, Alemania: Brill.
- Lambert, W. (1996). *Babylonian Wisdom Literature*. Wynona Lake, Estados Unidos: Eisenbrauns.

Lange, H. O. y Schäfer, H. (Eds.). (1902). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs, Nr. 20001-20780. Theil 1: Text zu Nr. 20001-20399.* Berlín, Alemania: Reichsdruckerei.

---

\_\_\_\_\_ (1908). *Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs, Nr. 20001-20780. Theil 2: Text zu Nr. 20400-20780.* Berlín, Alemania: Reichsdruckerei.

Lanzone, R. (1896). *Les papyrus du Lac Moeris.* Turín, Italia: Bocca Frères.

Legrain, G. y Naville, E. (1902). *L'aile nord du pylône d'Aménophis III à Karnak.* París, Francia: E. Leroux.

Legros, R. (2008). Approche méthodologique pour une datation des tables d'offrandes de la Première Période intermédiaire. *BIFAO*, 108, pp. 231-252.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage.* París, Francia: Plon.

\_\_\_\_\_ (1964). *Mythologiques I. Le crut et le cuit.* París, Francia: Plon.

\_\_\_\_\_ (1967). *Les structures élémentaires de la parenté.* París, Francia: Mouton.

\_\_\_\_\_ (1987). *Introduction to the work of Marcel Mauss* (traducido por F. Baker). London: Routledge & Kegan Paul.

\_\_\_\_\_ (2008). *Anthropologie structurale.* París, Francia: Pocket.

Lesko, B. S. (Ed.). (1987). *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, November 5-7.* Providence, Estados Unidos: Brown University Press.

\_\_\_\_\_ (1996). *Remarkable Women of Ancient Egypt.* Providence, Estados Unidos: Scribe Publications.

- \_\_\_\_\_ (1999). "Listening" to the ancient Egyptian woman: Letters. En E. Teeter y J. A. Larson (Eds). *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (pp. 247-254). Chicago, Estados Unidos: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Lesko, L. H. (1971). The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts. *JARCE*, 2, pp. 89-101.
- \_\_\_\_\_ (1998). The perception of women in Pharaonic Egyptian wisdom literature. En L. H. Lesko (Ed.). *Ancient Egyptian and Mediterranean Studies* (pp. 163-171). Providence, Estados Unidos: Brown University Press.
- Lewy, J. (1926). *Die altassyrischen Texte vom Kültepe bei Kaisarije*. Istanbul, Turquía: Selbstverlag der Antikenmuseen.
- Lichtheim, M. (1975). *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdom*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Liverani, M. (1962). *Storia Di Ugarit: Nell'eta' Degli Archivi Politici* (Studi Semitici, 6). Roma, Italia: Centro Di Studi Semitici.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600 – 1100 B.C.* History of the Ancient Near East, Studies Vol. 1. Padua, Italia: Sargon
- \_\_\_\_\_ (1995). *El antiguo oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona, España: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Le lettere di el-Amarna. Vol 1. Le lettere dei "Piccolo Re"*. Brescia, Italia: Paideia.



- \_\_\_\_\_ (1999). *Le lettere di el-Amarna. Vol 2. Le lettere dei "Grandi Re"*.  
Brescia, Italia: Paideia.
- Lukes, S. (1984). *Emile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Malbran-Labat, F. (2010). Pratiques marchandes dans le commerce ougaritain. En W. Doldt (Ed.). *Society and Administration in Ancient Ugarit : Papers read at a Symposium in Leiden, 13-14 December 2007* (pp. 84-93). Leiden, Países Bajos: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, España: Península.
- Mariette, A. (1869). *Abydos. Description des fouilles: Ville Antique, temple de Séti*. Vol. 1. París, Francia: Librairie A. Franck.
- \_\_\_\_\_ (1870-1873). *Dendérah. Description générale du Grand Temple*. Vol. 1-4. París, Francia: Librairie A. Franck.
- \_\_\_\_\_ (1880). *Abydos. Description des fouilles: Temple de Ramsès, temple d'Osiris, petit temple de l'Ouest, nécropole*. Vol. 2. París, Francia: Maisonneuve et Cie.
- \_\_\_\_\_ (1885). *Les mastabas de l'Ancient Empire*. París, Francia: F. Vieweg
- Márquez Rowe, I. (2003). Anatolia, Levant, Ugarit. En R. Westbrook y G. Beckman (Eds.). *A History of Ancient Near Eastern Law. Handbuch der Orientalistik 72*, Vol. 1 (pp. 719-735). Leiden, Países Bajos: Brill.
- \_\_\_\_\_ (2004). Reflexiones sobre el acadio como lengua de contacto en el antiguo Oriente. En P. Bárdenas de la Peña, T. Torallas Tovar, E. R. Luján y M. Ángeles Gallego (Eds.). *Lenguas en contacto: el testimonio escrito* (pp. 17-34). Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- \_\_\_\_\_ (2006). *The Royal Deeds of Ugarit. A Study of Ancient Near Eastern Diplomats* (Alter Orient und Altes Testament 335). Münster, Alemania: Ugarit-Verlag.
- Marshall, A. (2005). *Principios de Economía. Un tratado de Introducción* (traducido por E. de Figueroa). Madrid, España: Síntesis.
- Mauss, M. (1925). Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année Sociologique*, I, pp. 30-186.
- \_\_\_\_\_ (1954). *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (traducido por I. Cunnison, introducción de E. Evans-Pritchard). Londres, Reino Unido: Cohen & West
- \_\_\_\_\_ (1970-1973). *Obras completas*, Vol. 1-3 (prólogo de V. Karady). Barcelona, España: Barral.
- \_\_\_\_\_ (1971a). *Sociología y Antropología* (prólogo de G. Gurvitch, introducción de C. Lévi-Strauss). Madrid, España: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1971b). *Introducción a la Etnografía* (traducido por F. del Pino). Madrid, España: Istmo.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (traducido por J. Bucci). Madrid, España: Katz.
- Meier, S. A. (2000). Diplomacy and International Marriage. En R. Cohen y R. Westbrook (Eds). *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations* (pp. 165-173). Baltimore, Estados Unidos, y Londres, Reino Unido: John Hopkins University Press.
- Meillasoux, C. (1993). *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Menu, B. (1998). La designation juridique des femmes, d'après les documents contractuels et judiciaires de l'Égypte Ancienne. En L. H. Lesko (Ed.). *Ancient Egyptian and Mediterranean Studies* (pp. 183-187). Providence, Estados Unidos: Brown University Press.

- Meskel, L. (1999). *Archaeologies of Social Life: Perspective on Age, Sex, Class in Ancient Egypt*. Londres, Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- Miller, J. (2007). Amarna Age Chronology and the Identity of Nibhururiya in the Light of a Newly Reconstructed Hittite Text. *Altorientalische Forschungen*, 34 (2), pp. 252-293.
- Moran, W.L. (1971) Amarna. En *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 06. Jerusalén.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Les lettres d'el-Amarna: Correspondance diplomatique du Pharaon. Avec la collaboration de V. Haas et G. Wilhelm* (Littérature anciennes du Proche-Orient). Vol. 13. París, Francia: Les Éditions du Cerf.
- \_\_\_\_\_ (1992). *The Amarna Letters*. Baltimore, Estados Unidos, y Londres, Reino Unido: John Hopkins University Press.
- Moreno García, J. C. (2020). *The State in Ancient Egypt: Power, Challenges and Dynamics* (Debates in Archaeology). Londres, Reino Unido, y Nueva York, Estados Unidos: Bloomsbury.
- Morkot, R. G. (2007). War and Economy: the International 'arms trade' in the Late Bronze Age and after. En T. Schneider y K. Szpakowska (Eds.). *Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement* (pp. 169-196). Münster, Alemania: Ugarit-Verlag.
- Möller, G. (1913). *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edimburgh*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Müller-Wollerman, R. (1985). Warenaustausch im Ägypten des Alten Reiches. *JESHO*, 28, pp. 121-168.
- Mynářová, J. (2007). *Language of Amarna – Language of Diplomacy*. Praga, República Checa: Czech Institute of Egyptology.
- Na'aman, N. (2002). Dispatching Canaanite Maidservants to the Pharaoh. *ANES*, 39, pp. 76-82.

Nederhof, M.-J. (2009a). *Papyrus Westcar*. Recuperado de:

<https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Westcar.pdf>

\_\_\_\_\_ (2009b). *Eloquent Peasant*. Recuperado de:

<https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Peasant.pdf>

\_\_\_\_\_ (2011). *Sinuhe*. Recuperado de:

<https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Sinuhe.pdf>

Nougayrol, J. y Schaeffer, C. F. A. (1968). *Ugaritica. V: Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*. Archive of Mesopotamian Archaeological Reports (AMAR). París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Oppenheim, A., Arnold, D., Arnold, D. y Yamamoto, K. (Eds.). (2015). *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*. Nueva York, Estados Unidos: Metropolitan Museum of Art.

Palenzuela, P. (2002). Los orígenes de la Antropología Económica: ¿tienen economía los primitivos? En *Antropología Económica: Teorías y debates. Memoria 1998-1999* (Convenio CID-Suiza-UMSA). La Paz, Bolivia.

Parkinson, R. B. (1991). *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford, Reino Unido: Griffith Institute.

Patulet, G. (1886). *La condition juridique de la femme dans l'Ancienne Égypte*. París, Francia: Ernest Leroux.

Pestman, P. (1961). *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*. Leiden, Países Bajos: Brill.

Petrie, W. M. F. (1894). *Tell el-Amarna*. Londres, Reino Unido: Methuen & Co.

\_\_\_\_\_ (1898). *Syria and Egypt from the Tell el-Amarna*. Londres, Reino Unido: Methuen & Co.

\_\_\_\_\_ (1900). *Denderah*. Londres, Reino Unido: Egypt Exploration Fund.

- Pintore, F. (1978). *Il matrimonio interdinástico nel Vicino Oriente durante i Secoli XV-XIII* (Orientis antiqui collectio / Istituto per l'Oriente, Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente). Roma, Italia: Istituto per l'Oriente.
- Podany, A. H. (2010). *Brotherhood of Kings. How International Relations Shaped the Ancient Near East*. Oxford University Press.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. Nueva York, Estados Unidos: Farrar & Rinehart.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona, España: Labor.
- \_\_\_\_\_ (1977). *The Livelyhood of Man* (editado por H. W. Pearson). Londres, Reino Unido, y Nueva York, Estados Unidos: Academic Press.
- Postgate, N. (2013). *Bronze Age Bureaucracy*. Cambridge University Press.
- Rainey, A. F. (1970). *El-Amarna Tablets 359-379 (2nd edicion, revised: 1978)*. Alter Orient und Altes Testament, 8. Kevelaer, Alemania: Butzon und Bercker.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Canaanite in the Amarna Tablets*. 4 vols. Leiden.
- \_\_\_\_\_ (2015). The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets. En W. Schniedewind y Z. Cochavi-Rainey (Eds.). *Handbook of Oriental Studies* 110. Leiden, Países Bajos, y Boston, Estados Unidos: Brill.
- Ratié, S. (1979). *La reine Hatchepsout. Sources et problèmes*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Reeves, N. (2001). *Akhenaten, Egypt's False Profet*. Londres, Reino Unido: Thames & Hudson.
- Redford, D. B. (Ed. in chief). (2001). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 1. Oxford University Press.

- Reiner, E. (Ed. in chief), Biggs, R. y Roth, M. (Eds.). (1986). *The Assyrian Dictionnary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 17, [shin] part 1*. Oriental Institute of the University of Chicago.
- \_\_\_\_\_ (1992). *The Assyrian Dictionnary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 17, [shin] part 3*. Oriental Institute of the University of Chicago.
- Reiner, E. (Ed. in chief). (2006). *The Assyrian Dictionnary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 18, T*. Oriental Institute of the University of Chicago.
- Revillout, E. (1900). Du rôle de la femme dans la politique internationale et le droit international de l'Antiquité. *Revue égyptologique*, IX, pp. 27-57.
- \_\_\_\_\_ (1906). La femme dans l'Antiquité. *Journal Asiatique*, 10 (VII), pp. 57-101.
- Ricardo, D. (1973). *Principios de economía política y de tributación*. Madrid, España: Seminarios y Ediciones.
- Robins, G. (1993). *Women in Ancient Egypt*. Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2008). Male bodies and the construction of masculinity in New Kingdom Egyptian art. En S. H. D'Auria (Ed.). *Servant of Mut: studies in honor of Richard A. Fazzini* (pp. 208-215). Leiden, Países Bajos: Brill. pp. 208-215.
- Robinson, P. (2007). The ritual landscapes of the field of Hetep. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 34, pp. 131-148.
- Rubio Campos, J. (2009). La estructura económica de intercambio del Egipto faraónica hasta la conclusión del Imperio Nuevo. *BAEDE*, 19, pp. 77-99.
- Sahlins, M. (1963). Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), pp. 285-303.
- \_\_\_\_\_ (1977). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, España: Akal.

- Satlow, M. (Ed.). (2013). *The Gift in Antiquity*. Londres, Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- Satterthwait, E. (1909). *The Women of Ancient Egypt* (tesis doctoral). University of Chicago, Estados Unidos.
- Sayce, A. H. (1971). The Discovery of the Tell El-Amarna Tablets. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 33 (2), pp. 89-90.
- Schaeffer, C. F. A. (1939). *Ugaritica [I]: études relatives aux découvertes de Ras Shamra* (Mission de Ras Shamra, III). París, Francia: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- \_\_\_\_\_ (1956a). *Ugaritica III: sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra*. Archive of Mesopotamian Archaeological Reports (AMAR). París, Francia: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- \_\_\_\_\_ (1956b). Le vase de mariage du roi Niqmadu d'Ugarit avec une princesse égyptienne. En C. F. A. Schaeffer (Ed.). *Ugaritica III: sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra* (pp. 164-168). Archive of Mesopotamian Archaeological Reports (AMAR). París, Francia: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Schäfer, H. (1905). *Urkunden des ägyptischen Altertums: Urkunden der Älteren Äthiopienkönige*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs.
- Schroeder, O. (1915). *Die Tontafeln von El-Amarna. Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin*. Vol. 11-12. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs.
- Service, E. R. (1962). *Primitive social organization: an evolutionary perspective*. Londres, Reino Unido: Random House.
- Sethe, K. (1904). *Urkunden des ägyptischen Altertums. Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs.

- \_\_\_\_\_ (1906). *Urkunden des ägyptischen Altertum: Urkunden der 18. Dynastie*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs
- \_\_\_\_\_ (1908). *Die Altägyptischen Pyramidentexte. Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs
- \_\_\_\_\_ (1932). *Das Hatschepsut-Problem: noch einmal untersucht*. Berlín, Alemania: Akademie der Wissenschaften
- \_\_\_\_\_ (1933). *Urkunden des ägyptischen Altertum. Urkunden des Altes Reichs*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs
- \_\_\_\_\_ (1935). *Urkunden des ägyptischen Altertum: Historisch-Biographische Urkunden der Mittleren Reiches*. Leipzig, Alemania: J. C. Hinrichs
- Sherratt, S. (2003). The Mediterranean Economy: “Globalization” at the End of the Second Millenium B.C.E. En W. G. Dever y S. Gitin (Eds.). *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbours from the Bronze Age through Roman Palestina. Proceedings of the Centennial Symposium. W. F. Albright Institute of Archaeological Research and American Schools of Oriental Research. Jerusalem, May 29-31, 2000* (pp. 37-62). Indiana, Estados Unidos: Eisenbrauns.
- Simpson, W. K. (1974). Polygamy in Egypt in the Middle Kingdom?. *JAE*, 60, pp. 100-105.
- Slanski, K. (2003). Middle Babylonian Period. En R. Westbrook y G. Beckman (Eds.). *A History of Ancient Near Eastern Law. Handbuch der Orientalistik*, 72 , Vol. 1 (pp. 485-520). Leiden, Países Bajos: Brill,.
- Smith, A. (2008). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford University Press.
- Smither, P. C. (1939). The Writing of Htp-dj-nsw in the Middle and New Kingdoms. *JEA*, 25 (1), pp. 34-37.



- Stol, M. (1995). Women in Mesopotamia. *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 38 (2), pp. 123-144.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Women in the Ancient Near East*. Berlín, Alemania: De Gruyter.
- Sweeney, D. (2004). Forever young? The representation of older and ageing women in Ancient Egyptian art. *JARCE*, 41, pp. 67-84.
- Trigger, B. G., Kemp, B. J., O'Connor, D. & Lloyd, A. B. (Eds.). (1985). *Historia Social del Egipto Antiguo*. Barcelona, España: Crítica.
- Troy, L. (1989). *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myths and History*. Uppsala, Suecia: Acta Universitatis Upsaliensis Boreas.
- Thompson, R. C. (1935). Ernest Alfred Wallis Budge 1857-1934. *JAE*, 21, pp. 67-70.
- Trautmann, T. & Lorenzen, D. (1986). *El Regalo en la India: Marcel Mauss como indiólogo*. *Estudios de Asia y África*, 21 (4; 70), pp. 644-657.
- Van der Spek, R. J & Van Leeuwen, B. (2018). *Money, Currency and Crisis: In Search of Trust, 2000 BC to AD 2000*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Van Soldt, W. (2011). Some Remarks on RS 34.141: A Letter from the Urtēnu-Archive. En B. Düring, A. Wossing y P. Akkermans (Ed.). *Correlates of Complexity: Essays in Archaeology and Assyriology Dedicated to Diederik J.W. Meijer in Honour of his 65th Birthday (Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden; 116)* (pp. 193-199). Leiden, Países Bajos: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Vidal, J. (2018). Las mujeres del archivo diplomático de Amarna. En J. J. Justel y A. García-Ventura (Eds.). *Las mujeres en el oriente cuneiforme* (pp. 397-412). Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones.
- Von Soden, W. (1981). *Akkadisches Handwörterbuch. Band III*. Wiesbaden, Alemania: Otto Harrassowitz.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Gundriss der Akkadischen Grammatik*. Roma, Italia: Editrice Pontificio Instituto Biblico.

- Von Weiher, E. (1983). *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II*. Berlín, Alemania: Gebr. Mann Verlag.
- Waterhouse, S. D. (1965). *Syria in the Amarna Age: A Borderland Between Conflicting Empires* (tesis doctoral). University of Michigan, Estados Unidos.
- Weitzel, E. M, Coddling, B. F., Carmody, S. B. y Zeanah, D. W. (2020). Food Production and Domestication Produced Both Cooperative and Competitive Social Dynamics in Eastern North America. *Environmental Archaeology*. Recuperado de:  
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14614103.2020.1737394>
- Wente, E. (1990). *Letters from Ancient Egypt* (Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World, Series 1). Atlanta, Estados Unidos: Scholars Press
- Westbrook, R. (2000). Babylonian Diplomacy in the Amarna Letters. *JAOS*, 120 (3), pp. 377-382.
- Wilkinson, J. G. (1871). *A Popular Account on the Ancient Egyptians*. Londres, Reino Unido: Murray.
- Wiseman, B. (Ed.) (2010). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Zaccagnini, C. (1973). *Lo Scambio dei Doni nel Vicino Oriente durante i Secoli XV-XIII*. Roma, Italia: Instituto per l'Oriente.
- \_\_\_\_\_ (2000). The Interdependence of the Great Powers. En R. Cohen y R. Westbrook (Eds). *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations* (pp. 141-153). Baltimore, Estados Unidos, y Londres, Reino Unido: John Hopkins University Press.
- Zangani, F. (2016). Amarna and Uluburun: reconsidering patterns of exchange in the Late Bronze Age. *Palestine Exploration Quarterly*, 148, pp. 230-244.

